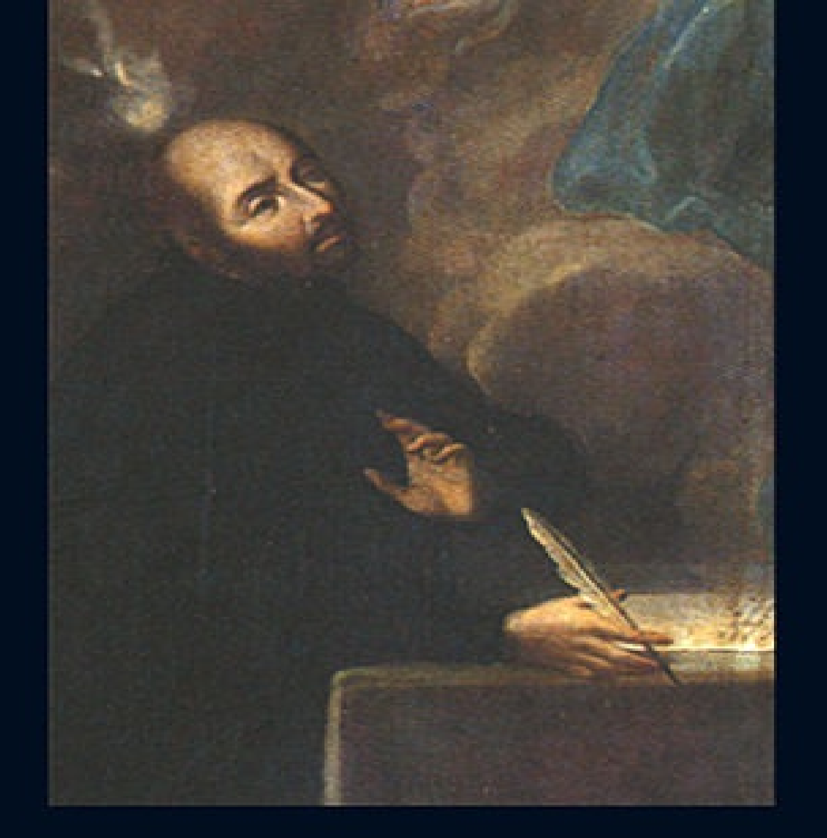


Los jesuitas en la España del siglo XVI

MARCEL BATAILLON







HISTORIA

MARCEL BATAILLON (Dijon, 1895-París, 1977) fue un reconocido hispanista, escritor y profesor visitante en diversas universidades de Europa y América. Fue miembro de la Hispanic Society of America y dirigió el Institut d'Études Hispaniques de la Sorbona y la Asociación Internacional de Hispanistas. Tradujo al francés a varios escritores hispánicos, entre ellos Miguel de Unamuno y Faustino Domingo Sarmiento. A su cargo también estuvo la dirección del reconocido *Bulletin Hispanique* y la *Revue de Littérature Comparée*. En 1976 fue distinguido con el Premio Internacional Alfonso Reyes. Entre sus obras se encuentran *Erasmo y España* (FCE, 1950, 1966), *La Celestine selon Fernando de Rojas* (1961), *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* (1966) y *Erasmo y el erasmismo* (1983).

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LOS JESUITAS EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

Traducción de
MARCIANO VILLANUEVA SALAS

MARCEL BATAILLON

Los jesuitas en la España del siglo XVI

Edición anotada y presentada por
PIERRE-ANTOINE FABRE

Prefacio de
GILLES BATAILLON





Primera edición en francés, 2009
Primera edición en español (Junta de Castilla y León), 2010
Primera edición en el FCE, 2014
Primera edición electrónica, 2014

En portada: *San Ignacio escribe las "Constituciones",*
Miguel Cabrera (sin firma), ca. 1750.

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Título original:
Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle

La presente traducción ha sido cedida generosamente
por la Junta de Castilla y León

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672



ISBN 978-607-16-2319-5 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A Annie Lefort

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS DE LA EDICIÓN EN FRANCÉS

Sentimos el grato deber de expresar nuestro agradecimiento a Annie Lefort y a Pierre, Philippe y Claude Bataillon por la autorización que nos han concedido para publicar este curso inédito de su padre. Nuestro agradecimiento se extiende también a Pierre Vidal-Naquet, que acogió de inmediato este proyecto dentro de la colección que dirigía con Michel Desgranges, y a Claude Bataillon, Anne-Marie Cases y Bernard Vincent por la ayuda que nos han prestado en todo momento para la puesta a punto definitiva del texto y la preparación de este volumen.

ABREVIATURAS

Acta	*Acta quaedam* de Gonçalves da Câmara
ADPF	Association pour la Diffusion de la Pensée Française
AHSI	*Archivum Historicum Societatis Iesu*
ARSI	*Archivum Romanum Societatis Iesu*
Hisp.	Hispania
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
DDB	Desclée de Brouwer Éditions
EHESS	École des Hautes Études en Sciences Sociales
FUE	Fundación Universitaria Española
IHSI	Institutum Historicum Societatis Iesu
Mem. Ca.	*Memorial* de Gonçalves da Câmara
Mem. Fa.	*Memorial* de Pierre Favre
MHSI	*Monumenta Historica Societatis Iesu*
Chronicon	de Juan de Polanco
Ep. Borgiae	*Epistolae Borgiae* (Francisco de Borja)
Ep. et Instr.	*Epistolae et Instructiones*
Ep. Ign.	*Epistolae Ignatii* (Ignacio de Loyola)
Ep. mixtae	*Epistolae mixtae*
Ep. Nat.	*Epistolae Natalis* (Jerónimo Nadal)
Ep. PP.	*Epistolae PP. Paschasi Broëti, Claudii Jaji, Ioannis Coduri et Simonis Rodericii Societatus Iesu* (Pascasio Broët, Claude Jay, Jean Codure, Simão Rodrigues)
Ex. sp.	*Exercitia spiritualia*
FN	*Fontes narrativi*
Mon.	

Const.	*Monumenta Constitutionum praevia*
Mon. Fabri	*Monumenta Fabri* (Pierre Favre)
Mon. paed.	*Monumenta paedagogica*
Mon. Rib.	*Ribadeneira* (Pedro de Ribadeneira)
Mon. Xav.	*Monumenta Xaveriana* (san Francisco Javier)
Script. Ign.	*Scripta Ignatiana*
"Summ. hisp. Polanci"	"Summarium hispanum" de Polanco
Mon. Vat.	*Monumenta Vaticana*
PUF	Presses Universitaires de France
RSLR	*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*

PREFACIO

Este volumen contiene el manuscrito del primer curso de Marcel Bataillon en el Collège de France en 1945-1946. Su publicación, enriquecida con un aparato crítico y una presentación debidos a Pierre-Antoine Fabre, requiere algunas aclaraciones. La idea de aportar estas explicaciones surgió en el curso de las conversaciones que precedieron a la decisión de publicar este texto sobre el nacimiento de la Compañía de Jesús: conversaciones tanto con mi padre, Claude Bataillon, que clasificó los papeles de mi abuelo y redactó una especie de autobiografía paterna y familiar, como con Pierre-Antoine Fabre, Bernard Vincent y Pierre Vidal-Naquet. Aunque para estos tres historiadores, ninguno de los cuales había sido alumno de Marcel Bataillon, resultaba evidente, por un lado, que el texto merecía ser publicado, quedaba por resolver, por el otro, la cuestión, nada fácil, de saber si esta decisión concordaba con los deseos de su autor. ¿Hasta qué punto, y de qué manera, se podía argüir que esta publicación se inscribía en la línea recta de la reedición de su *Érasme et l'Espagne*, reedición cuya tarea Marcel Bataillon había dejado, muy conscientemente, y muy públicamente, en manos de sus herederos? Querría explicar esta decisión por una doble vía: en primer lugar, recordando las circunstancias que llevaron a plantearse la pregunta acerca de esta publicación y evocando, en segundo, la visión que podría tener mi abuelo sobre su obra y, de una manera más general, sobre su trayectoria, tanto intelectual como personal, en el atardecer de su vida. Porque la decisión de publicar este manuscrito destinado a convertirse en libro, pero durante mucho tiempo inédito, se ha tomado sin ninguna duda en el marco del espíritu de fidelidad a este juicio que Marcel Bataillon tenía de sí mismo.

Recordemos, ante todo, cómo se planteaba, en 1992, la pregunta acerca de la publicación de este curso. Fue Henri Desroche quien mencionó a Thierry Paquot este proyecto de publicación de *L'Origine des Jésuites et l'Espagne des "Exercices" aux "Constitutions"* en el transcurso de las largas entrevistas cuyo fruto fue un libro sobre la trayectoria intelectual de Desroche.[1] Como Henri Desroche sabía que Thierry Paquot conocía a la familia Bataillon, le envió una copia del ejemplar manuscrito de ese curso. Este manuscrito, paradójicamente ausente en los archivos de Marcel Bataillon depositados en el Collège de France, no parecía reunir las condiciones de un texto destinado a la imprenta. Ninguno de sus antiguos alumnos, ni tampoco sus hijos, sabía —o recordaba— que hubiera tal vez estado destinado a publicarse. Consultados sobre esta cuestión, los hijos de Marcel Bataillon comenzaron por solicitar el parecer de Charles Amiel, gracias al cual había visto la luz la reedición de *Érasme et l'Espagne*.[2] Amiel pidió a Pierre-Antoine Fabre una valoración del interés científico de una eventual edición. Aunque Amiel fue sensible a los argumentos de Pierre-Antoine Fabre a favor de la publicación, estimó paralelamente muy frágil la tesis de un auténtico "proyecto" de libro. Y argumentaba del siguiente modo: había habido, sin duda, un proyecto de publicación en una colección dirigida por Desroche, pero como quiera que el intento no había llegado a buen puerto, Marcel Bataillon no había juzgado oportuno ni continuarlo ni relanzarlo.

Se trataba, a todas luces, de una situación muy diferente de la que se había dado en el caso de las correcciones aportadas por Marcel Bataillon a su *Érasme*. El proyecto quedó, por tanto, adormecido y no fue relanzado sino hasta 1999, con ocasión de la aparición de un número de los *Annales* sobre las conversiones dirigido por Pierre-Antoine Fabre.[3] Atraído tanto por el tema de este número como también, y más en particular, por un artículo de MarieElizabeth Ducreux sobre las trayectorias de las vidas de emigrantes checos y su afiliación a la Unitas Fratrum,[4] descubrí pronto aquella especie de llamada lanzada por Pierre-Antoine Fabre. La primera nota de su artículo, "La conversion infinie des *conversos*.* Des 'nouveaux chrétiens' dans la Compagnie de Jésus au XVIe siècle",[5] hablaba de la importancia que podría tener una futura publicación de aquel curso, que seguía inédito, tanto para el estudio de los orígenes jesuitas como para el estatuto de los *nuevos conversos*. Y aunque no olvidaba los legítimos escrúpulos de Charles Amiel, expresaba su esperanza de que la familia de Marcel Bataillon aceptara reconsiderar el tema de la publicación de este documento. Llamé, pues, la atención de mi padre sobre este asunto y se decidió reabrir el *dossier*. Quedaba, de todas formas, en suspenso la cuestión de la visión del propio Marcel Bataillon sobre sus manuscritos y sus notas.

En un largo estudio, publicado como introducción al volumen en homenaje a Marcel Bataillon titulado *Les Cultures ibériques en devenir*, Jacques Lafaye definía con gran precisión el espíritu que había guiado las investigaciones llevadas a cabo por Marcel Bataillon a lo largo de su carrera intelectual. Recordando las primeras indagaciones que había realizado en España en 1916 sobre el "comendador griego" Hernán Núñez de Guzmán, Lafaye observaba que Marcel Bataillon debía mantenerse fiel a su proyecto de "reemprender y ampliar las investigaciones esbozadas o simplemente vislumbradas" que había enunciado en una carta al director de la École des Études Hispaniques, pero que no convertiría en realidad hasta 50 años más tarde, en 1965, en su curso en el Collège de France. Partiendo de este ejemplo, Lafaye subrayaba que esta manera de hacer fue su auténtica norma de conducta científica a lo largo de toda su vida:

> Podía muy bien dejar a un lado, durante años, una investigación vislumbrada o emprendida, pero jamás la olvidaba. Al compás de sus lecturas, alimentaba el *dossier*, esperando a que madurara para un curso, un artículo o incluso un libro […] Pero no creaba gavetas olvidadas guardadas para él solo. Una vez en posesión de la materia, buscaba a la persona capaz de profundizar en ella […] Esto no le impedía volver de nuevo personalmente sobre el tema con ocasión de un descubrimiento documental.[6]

Éste fue, a todas luces, el espíritu con que trabajó Marcel Bataillon hasta el fin de sus días en la reedición francesa de su *Érasme et l'Espagne*. Aunque no cesaba de leer y de anotar los artículos o los libros que, a su entender, merecían una discusión acerca de los puntos de vista que él había avanzado en su obra, lo hacía pensando que recaería sobre otros la tarea de la puesta a punto final de aquella reedición revisada y aumentada. Viví a su lado los últimos años de su vida,[7] y cuando le visitaba en su despacho me mostraba más de una vez su libro, cosido de hojas manuscritas. Algunas consistían en simples notas bibliográficas más o menos fáciles de intercalar en el aparato de notas de la última reedición en español de su libro,[8] mientras que otras eran ampliaciones nuevas destinadas

a corregir o a enmendar el texto primitivo, o asumían a veces la forma de futuros anexos. Un día que le pregunté cómo pensaba llevar a cabo toda aquella tarea, me explicó, con esa sonrisa grave y pícara tan suya, cómo contemplaba la que sería de hecho la tercera edición corregida de su libro. Él había escrito, me decía, un *Érasme et l'Espagne* en su vida, y se había ocupado también de seguir las ediciones en español corregidas y aumentadas que había conocido su libro. Y me contaba, sobre este punto, todos los intercambios epistolares con su traductor mexicano Antonio Alatorre, intercambios destinados a esclarecer y a poner a punto todos los detalles de la traducción y de las correcciones de su escrito primitivo. Y concluía que aquella cuarta edición sería tarea de otros, es decir, de sus discípulos convertidos en amigos. Hablaba también abiertamente de sus archivos, ordenados en un inmenso clasificador que ocupaba todo un ángulo de su despacho. También aquí no podían estar más claras las cosas en nuestras conversaciones. Sus cursos y diversas notas almacenadas allí desde su regreso a casa, Rue de l'Abbé-de-l'Épée, al término de sus dos mandatos como administrador del Collège de France (1955-1965), estaban, según él, destinados a ser seleccionados y reclasificados por los archiveros del Collège.

Cuando evocaba, en mi presencia y en la de otros, la futura reedición de su *Érasme* tenía también indudablemente en la mente el ejemplo de los papeles y la obra de Maurice Merleau-Ponty, con quien había mantenido estrechas relaciones. Había sido uno de los que defendieron a capa y espada su candidatura al Collège de France cuando, tras la aparición de su *Humanisme et terreur*, hubo quienes veían en él a un filocomunista a quien era aconsejable cerrar el paso. Guardo sobre este asunto un recuerdo muy vivo de mi abuelo preguntando a Claude Lefort, al término de un desayuno dominical, si tenía los ejemplares de la revista *Textures* en la que acababa de publicar las notas de un curso inédito de Merleau-Ponty, "Philosophie et non philosophie depuis Hegel".[9] Vi cómo entraba inmediatamente en casa, se acomodaba en la tumbona, se ponía las gafas y acometía la lectura de las dos entregas de *Textures*. Todavía le estoy oyendo hablarme del interés y el placer que le proporcionaba aquella lectura, que prolongaba las que ya había hecho de *Visible et l'invisible* y *La Prose du monde*.[10] Es indudable que consideraba de la mayor importancia este trabajo de edición de una obra todavía inacabada. Recordaba también más de una vez, en mi presencia, el trabajo llevado a cabo por Claude Lefort en los manuscritos de Merleau-Ponty, que había sido su profesor y después su amigo.

Era, pues, imposible no ver que, llegado el momento que él consideraba ser más o menos el atardecer de su vida, entendía que era tarea de otros proseguir su obra, ya sea publicando sus trabajos, siempre en curso, sobre Erasmo u otros de sus papeles. Y era igualmente imposible imaginar que él hubiera deseado que su herencia intelectual quedara encerrada y encuadrada en un marco, en nombre del deseo de erigir una especie de monumento de fidelidad acrítica a su memoria y a sus hechos pasados. También aquí hilvanaba, delante de mí, todavía por aquel entonces un adolescente, toda una serie de reflexiones, a la par graves y henchidas de humor, que expresaban la voluntad de volver a contar y reformular un juicio sobre lo que había sido su vida y lo que había tenido

importancia para él.

Es asimismo indudable que su encuentro con Erasmo marcó su existencia y que se había construido a sí mismo a lo largo de su trabajo acerca de este autor, prolongado hasta el último momento de su vida. Por lo demás, aquella pasión suya por este hombre podía ofrecer giros inesperados. Cierta vez que nos disponíamos a ver los informativos de la televisión de la noche me avisó que a continuación venía una película muy buena, *La* kermesse *heroica*, que nos resultaría muy divertida. Una vez empezada la película, cuando se anuncia la escena del consejo en el que los habitantes de la ciudad y su alcalde comienzan a deliberar sobre la conducta que seguirán frente al duque de Alba, mi abuelo me indicó que prestara mucha atención porque íbamos a presenciar una secuencia particularmente sabrosa. Vi entonces que el bufón enano pedía que le trajeran algunos volúmenes y los pusieran en su silla para que pudiera sentarse a la debida altura a la mesa del consejo, y oí aquella réplica que tanto divertía a mi abuelo: "¡Este Erasmo me rompe el culo!"

Esta disposición a reírse de sí mismo iba acompañada de la capacidad de defender *mordicus* ciertos puntos de vista muy personales y de hacer a la vez, con la mayor calma, su propia crítica de lo que, visto desde la distancia, consideraba una ceguera. En cierta ocasión en la que le mencionaba yo el parecer de Margarido, en el curso de un seminario en París VII al que yo asistía, sobre el hecho de que la iniciativa de la defensa de los indios empezada por Las Casas había dado paso, en cierto modo, a la legitimación de la esclavitud de los negros en nombre de la libertad de los indios, dijo tranquilamente que era una tesis sumamente discutible y frágil debido a su anacronismo. Y esto, dicho de la manera más clara, me invitó a crearme mi propia opinión leyendo directamente los textos. Me enseñó el estudio sobre este tema de Alfredo Margarido en el volumen que acababa de ser publicado en su honor merced al apoyo de la Fundação Calouste Gulbenkian, *Homenagem a Marcel Bataillon*,[11] y la sección "*clérigo* Casas" de su despacho. Su oposición sin concesiones a las tesis formuladas por Margarido iba, en todo caso, acompañada de la más extremada cortesía hacia la persona de su autor en la presentación pública de aquel homenaje al que me invitó. Que no se me interprete mal: no había aquí ni el menor asomo de hipocresía ni simple afán de respeto de las buenas normas sociales sino, mucho más en el fondo, la idea de que el debate intelectual debe ser libre. Si, como dicen algunos de sus alumnos muy cercanos a él, fue un "maestro ejemplar",[12] fue también "un hombre que escucha" y se negó a ser esa cosa tan común de "patrón impartiendo instrucciones a una clientela sumisa".[13] Con este espíritu le vi emprender el camino hacia la asamblea del Collège para defender la candidatura de un gramático que le parecía más sólida que la de Roland Barthes, que fue finalmente el elegido. Pero también aquí, una vez más, nada le impidió informarse del contenido de la lección inaugural de Barthes, a la que no había podido asistir por hallarse convaleciente de una enfermedad.

Esta capacidad de volver sobre sus decisiones del pasado se ponía de manifiesto de la manera más sorprendente cuando recordaba en mi presencia su trayectoria política. Me contó más de una vez sus compromisos iniciales, su adhesión al partido socialista, como

tantos otros en los días de su juventud, sus actividades en favor de la República española y en contra del franquismo, incluso su candidatura al Frente Popular de Argel. Aunque me hablaba con cierto distanciamiento, y a veces incluso con una sonrisa, de aquellos acontecimientos, es indudable que le seguían pareciendo respetables aquellas decisiones personales. Muy distinta fue su actitud frente al ascenso del nazismo. Una tarde, cuando nos disponíamos a ver juntos las noticias de la televisión, me recordó lo que había significado la remilitarización de Renania en marzo de 1936 y los debates que aquella flagrante violación del Tratado de Versalles había suscitado. Acabado el telediario, mi abuelo se levantó y, como tenía por costumbre, apagó el sonido de la televisión para ahorrarse los anuncios publicitarios. Y me contó brevemente, en aquella ocasión, cómo se habían desarrollado las discusiones en el seno de la comisión de vigilancia de los intelectuales antifascistas sobre la actitud que tomarían frente a aquel acontecimiento. Me explicó cómo tras haberse convertido en pacifista como resultado de su experiencia en la guerra de 1914, había pertenecido a la gran mayoría de los que eran partidarios de temporizar. Recordó también cómo, a la inversa, algunos intelectuales de la comisión, en muy escaso número, habían juzgado, con razón, que se trataba de un patente atropello del Tratado de Versalles y que la respuesta debía ser una intervención militar contra la Alemania nazi. Y concluyó de manera bastante abrupta: “Nos opusimos a aquella solución militar, cuando era la que nos habría ahorrado millones de muertos”.

No se debería ver en estos recuerdos un argumento para reformular la imagen de un Marcel Bataillon cuestionando radicalmente su trayectoria política. Más sencillamente, tuvo el valor de interrogarse con lucidez acerca de lo que pudieron haber sido las opciones políticas de su generación y de manifestar, ante un hombre todavía en la adolescencia, cómo determinadas actitudes merecen ser discutidas y reconsideradas a la luz de lo que un buen historiador calificaría de nuevas piezas añadidas al *dossier*. Con este mismo espíritu de fidelidad a aquel Marcel Bataillon *de carne y hueso*, expresión por la que sentía predilección en sus *Études sur Bartolomé de Las Casas*,[14] se ha tomado la decisión de confiar esta edición crítica a PierreAntoine Fabre. Es la misma fidelidad que ha inducido asimismo a la publicación reciente de las cartas de Marcel Bataillon a Jean Baruzi.[15] Y este mismo afán debería invitar también, en fin, a abrir sus archivos personales a cuantos quieran interrogarse acerca de esos tres aspectos indisociables de su persona que fueron las vertientes científica, moral y política de su aventura intelectual.

GILLES BATAILLON

[1] Henri Desroche, *Mémoire d'un faiseur de livres*, Fondation pour le Progrès de l'Homme, París, 1992.

[2] Nueva edición, con texto anotado por Daniel Devoto, publicada bajo la dirección de Charles Amiel, tres volúmenes de 928, 544 y 568 páginas, Droz, Ginebra, 1991.

[3] Pierre-Antoine Fabre, "Conversions religieuses", *Annales*, año 54, núm. 4, julio-agosto de 1999.

[4] Marie-Elizabeth Ducreux, "Exil et conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques à Berlin au XVIII[e] siècle", *ibidem*, pp. 915-944.

* Las palabras y frases que aparecen en español en la edición francesa figuran aquí en cursivas [E.].

[5] En Pierre-Antoine Fabre, "Conversions religieuses", pp. 875-894.

[6] Jacques Lafaye, "L'itinéraire intellectual de Marcel Bataillon: du sens littéral à la métahistoire", *Les Cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977*), Fondation Singer-Polignac, París, 1979.

[7] Desde el otoño de 1975 hasta su muerte, el 4 de junio de 1977.

[8] Publicada por el Fondo de Cultura Económica de México en 1966.

[9] *Textures*, núms. 8-9, 1974, pp. 83-129, y *Textures*, núms. 10-11, 1975, pp. 145-173.

[10] Estos dos volúmenes han sido publicados por Gallimard, el primero en 1964 y el segundo en 1969.

[11] París, 1975.

[12] La expresión es de Charles Amiel, "Marcel Bataillon, un maître exemplaire", en Charles Amiel *et al., Autour de Marcel Bataillon. L'oeuvre, le savant, l'homme*, De Boccard, París, 2004.

[13] Raymond Marcus, "Marcel Bataillon, homme d'écoute", *ibidem*.

[14] Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, París, 1965 [Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Península, Barcelona, 1976].

[15] Simona Munari (ed.), *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi, 1921-1952, autour de l'hispanisme*, prefacio de Claude Bataillon, Nino Aragno, Turín, 2005.

Presentación
IGNACIO DE LOYOLA, MARCEL BATAILLON Y ESPAÑA

La lectura del curso de Marcel Bataillon sobre *L'Origine des Jésuites et l'Espagne des "Exercices" aux "Constitutions"*, para retomar aquí, a modo de epígrafe, su título original, es, para un historiador de la primera modernidad europea, una experiencia profunda.[1] La primera y perdurable impresión que produce es la de una fuerte sensibilidad por los más complejos problemas de la historia de la primera Compañía de Jesús,[2] evidentemente vinculada al contacto frecuente y directo con el conjunto de las fuentes impresas disponibles, en particular de los *Monumenta Historica Societatis Iesu*, con una utilización cruzada, por una parte, de los textos de institución y, por otra, de la correspondencia de Ignacio de Loyola y de sus primeros colaboradores. La notación propuesta para esta edición tiende, en lo esencial, a dar cuenta de la precisión y de la amplitud de la información recopilada por Bataillon y a poner bajo clara luz cómo los interrogantes que plantea a las fuentes que moviliza, las figuras que destaca, los momentos cuya importancia subraya delimitan —60 años más tarde— el perímetro actual de las investigaciones sobre la Compañía de Jesús y siguen explicando hoy día la fecundidad historiográfica del fenómeno jesuita en la historia de Europa y del mundo modernos.

La segunda característica del curso es que persigue obstinadamente, sin jamás caer en una sobreinterpretación de las fuentes, un solo objetivo: el de abrir una brecha, al menos temporal, en la muralla de la Contrarreforma católica, señalando cómo, durante toda la segunda mitad del siglo XVI, la Compañía de Jesús mantuvo un distanciamiento frente a la institución de la Iglesia católica bajo la forma de su clero secular, de sus órdenes medievales, de su aparato judicial. Esta ambición tiene su reverso: conceder la prioridad a los primeros decenios de la Compañía, de tal modo que oscurece en esa misma medida el periodo siguiente. Pero tampoco los trabajos más cercanos a nosotros, preocupados, como pudo estarlo el propio Bataillon, por eludir una historiografía que, en sentido inverso, había ocultado —o tornado opacos, glorificándolos— los albores inciertos, balbucientes, contradictorios de la nueva institución, han escapado a un cierto primitivismo seiscientista del que sólo ahora comenzamos a salir.[3]

El factor esencial sigue siendo, por lo demás, que la perspectiva crítica de Marcel Bataillon, crítica, por una parte, frente al anticlericalismo en la historia —lo que no era, ni mucho menos, empresa baladí al día siguiente de la segunda Guerra Mundial y bajo el reinado vecino del superviviente de los regímenes totalitarios del Eje, el franquismo— y crítica también, por otra parte, frente a la historiografía confesional del catolicismo, descubre territorios inexplorados, como por ejemplo el de la resistencia opuesta por la Compañía de Jesús al antijudaísmo.

El tercer rasgo, morfológico, del texto que aquí presentamos y el que le confiere a la vez su encanto y su nimbo extraño es su estilo narrativo. Aun cuando el autor abre

sendas nuevas y construye una tesis, lo que, en nuestros días, parece tener que resquebrajar poco menos que inevitablemente el suelo del relato de la historia para hacer aparecer los basamentos y la maquinaria, el hilo sigue siendo implacable, *impecablemente*, el del relato, como si la coherencia de este relato constituyera la prueba última y definitiva de la validez de la argumentación subyacente, como si tuviera que quedar asegurada precisamente de ese modo la transmisibilidad de la argumentación.[4]

En las páginas que vienen a continuación se seguirán de cerca tres conjuntos de observaciones sobre el curso de Marcel Bataillon que podrían anteponerse o posponerse a su lectura:[5]

1. El curso de 1946 en el conjunto de la obra de su autor.
2. Los primeros jesuitas de España en la historiografía contemporánea.
3. El curso de 1946 en la historiografía de la España renacentista.

El curso de 1946 en la obra de Marcel Bataillon

El texto que se va a leer se inserta con derecho pleno en la obra de Marcel Bataillon. El autor había previsto su publicación tras la aparición, en 1967, en los *Archives de Sciences Sociales des Religions*, por invitación de Henri Desroche, del capítulo cuarto del curso. Se mecanografió por aquel entonces todo el conjunto. Vino a continuación un proyecto en las Éditions Cujas, cuyos vestigios epistolares conservamos. Pero luego Marcel Bataillon, sin duda reclamado por otras tareas, retrasó la obra (le habría sido ciertamente indispensable, como ya había hecho para el capítulo publicado, añadir notas y referencias al texto desnudo del curso, tal como nosotros nos hemos esforzado por hacer) y ya no lo reemprendió antes de su muerte, en 1977. No obstante, aquel mismo año de 1967 se interesó por las páginas escritas en 1946, cuando preparaba una conferencia sobre "La Reforma católica" por invitación del Centre de Recherches Coopératives dirigido por Henri Desroche, cuyas notas de trabajo nos ha legado.[6] El curso incluye, en efecto, una serie de añadidos probablemente vinculados a esta circunstancia (procuraremos señalarlos; véase más adelante sobre este punto las "Notas sobre la edición del texto"), que testifican la actualidad del tema jesuita en el espíritu de Bataillon en aquella época tardía. El conjunto de esos elementos ha llevado a la convicción de que es posible publicar estas páginas sin forzar la voluntad de su autor.[7]

La contribución de Marcel Bataillon a la historia de la joven Compañía de Jesús está totalmente entretejida en la trama de su gran *Érasme*, muchas de cuyas figuras evoca en el curso, si bien este último despliega el pequeño número de páginas expresamente dedicadas a Ignacio de Loyola en el capítulo sobre el *Enchiridion* de Erasmo:

> Querríamos considerar aquí un testigo inesperado de [la] metamorfosis del iluminismo: Ignacio de Loyola en persona. Que mereciera, o no, el calificativo de *alumbrado* es cosa que no nos importa. Estaba considerado como *alumbrado* en la hora decisiva que nosotros estudiamos y aparecía, al mismo tiempo, como solidario

de aquella revolución religiosa de la que Erasmo se había convertido en símbolo en España.[8]

En el curso este "testigo" se convierte en uno de los protagonistas y tiene más "importancia" el problema de la influencia real del "movimiento erasmista sobre las actividades de Ignacio de Loyola".[9] Marcel Bataillon lleva su exploración hasta los límites en los que es posible rastrear la existencia de algunos componentes esenciales del pensamiento erasmista concernientes a la vida religiosa, la oración, la intelección de la Escritura, como elementos constitutivos de la elaboración del *modo* ignaciano. Es, por lo demás, significativo que el autor peleara con firmeza, en un añadido —tardío (la última referencia a los trabajos de Mark Rotsaert se remonta al año 1973)— a su *Érasme* recogido en la edición definitiva del libro, sobre la opinión vertida por Ignacio sobre el *Enchiridion* y se apoyara, en este tema, en las diferencias entre el *Relato* de su vida dado por Ignacio a Gonçalves da Câmara (de 1553 a 1555) y la *Vita Ignatii Loyolae* de Pedro de Ribadeneira (1572) (y también en el *Chronicon* de Juan de Polanco en su versión latina [1576]). Marcel Bataillon recuerda con detalle que el *Relato* ha sido desplazado por la *Vita* bajo el generalato de Francisco de Borja y, a partir de esta base, traza una línea de separación entre dos tradiciones de la historiografía de la Compañía, una de ellas preocupada por volver al *Relato del Peregrino* y la otra pesarosa por la "memoria desfalleciente del santo" (Rafael Hornedo, "Loyola y Erasmo", *Razón y Fe*, 1966), útilmente sustituida por la de la institución.[10] La controversia se torna más áspera en estas páginas debido a que uno de los defensores del antierasmismo sustancial del fundador de la Compañía de Jesús, Ricardo García Villoslada, se apoya justamente en Marcel Bataillon, "gran conocedor de Erasmo", para establecer el "antierasmismo característico" en ocho de las 13 primeras "Reglas para sentir con la Iglesia" en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio.[11]

Marcel Bataillon prosiguió en 1947 la tarea iniciada el año anterior con un curso sobre "Les jésuites et l'humanisme chrétien au Portugal". Contrariamente al curso de 1946, este último nunca fue objeto, por parte de su autor, de un proyecto de publicación, y hemos respetado esta actitud reservada. ¿Cómo explicarlo? Tal vez el autor no tenía aquella experiencia íntima de la historia de Portugal que le permitía, en el curso sobre los jesuitas en España, abarcar de una sola ojeada, compaginando dos puntos de vista sobre un mismo universo, el pequeño objeto jesuita y el vasto paisaje social, cultural y político en el que lo contemplaba. Tal vez el equilibrio entre el uno y el otro no era el mismo. Sigue siendo, en todo caso, importante para nosotros el principio que guía ambos cursos: el de no trazar líneas divisorias en el interior de la península. Es, por otra parte, poco menos que paradójico, y sin duda indicativo de dos implicaciones de desigual intensidad, el hecho de que el curso portugués sea el segundo, cuando lo cierto es que la Compañía de Jesús fue, en toda una parte de sus determinaciones, portuguesa antes de ser española. Aquí se encuentra, sin duda, una de las claves para la comprensión del desfase de ambas empresas: los "jesuitas" fueron llamados a Portugal ya antes incluso de la fundación romana de la orden, gracias a la intermediación de Diego de Gouvea, a quien habían conocido en París, en el Colegio de Santa Bárbara, en la década de 1530. El rey

Juan III los hizo venir para destinarlos a las misiones de ultramar. Por consiguiente, la historia de la Compañía portuguesa, inmediatamente cortesana, no tuvo —al menos en esta primerísima etapa—[12] el espesor social de la historia española, ni se vio en el trance de acometer en Portugal aquella marcha sembrada de obstáculos hacia el centro monárquico del poder a partir de sus márgenes sociales (las nuevas élites de mercaderes), políticos (Cataluña) y religiosos (el medio *converso*).

Conviene, de todas formas, subrayar la línea de continuidad de la inspiración del curso de 1947 en relación con el precedente: la de la migración del humanismo cristiano en Europa meridional hacia el catolicismo. Reproducimos a continuación la introducción y la conclusión del curso portugués:[13]

> En nuestra primera serie de investigaciones sobre los jesuitas[14] nos movió la preocupación constante por fijar la posición de la Compañía naciente en relación con el movimiento general del humanismo cristiano en España. Posición en relación con el despertar *alumbrado* y más concretamente con el iluminismo erasmiano que reinaba en Castilla la Nueva cuando Íñigo y los iñiguistas peregrinos hicieron su primera entrada memorable en Alcalá. Posición en relación con el gran debate en torno al monacato en la época en que la Compañía se estaba constituyendo, cuando el cardenal reformador Contarini consiguió de Paulo III la aprobación verbal para aquel primer texto de la carta constitutiva que acentuaba tan vigorosamente las diferencias entre la nueva congregación y las órdenes monásticas.
>
> Hemos estudiado, siguiendo esta misma idea directriz, la atracción ejercida por la joven Compañía sobre los humanistas cristianos que, como Torres o Nadal, habían sido durante mucho tiempo refractarios a los llamamientos de los iñiguistas.[15] Y el decisivo encuentro, en fin, entre los jesuitas y los discípulos de Juan de Ávila, los apóstoles de Andalucía, facción activa de la Reforma católica española, milicia de imitadores de san Pablo, entre los que tomaba un impulso más eficaz la mística paulina característica del humanismo cristiano de la primera mitad del siglo XVI, menos libresco que en el iluminismo erasmiano con el que aquel movimiento tenía hondas afinidades. El recuerdo de este puñado de etapas importantes de nuestra primera exploración basta para señalar que el humanismo cristiano significaba, a nuestro entender, una cosa muy distinta de un florecimiento de las humanidades de estudios de lenguas antiguas —latín, griego, hebreo— aplicadas al renacimiento de la antigüedad cristiana bíblica y patrística. Este renacimiento de la Biblia y de los padres en detrimento de la teología escolástica fue ciertamente un hecho capital. Pero su importancia decisiva consistió en alimentar un intenso despertar religioso por medio del cual el cristianismo fue profundamente renovado y revolucionado en el siglo XVI.[16] Para atenernos al rasgo más característico y más cautivador, fue el descubrimiento de san Pablo el que sostenía y nutría un misticismo paulino que se situaba en el centro mismo de la Reforma protestante y también de numerosas manifestaciones de la Reforma católica, tan desafortunadamente bautizada como Contrarreforma. Nos resulta ininteligible la parte más viva de la Reforma católica mientras veamos en ella sobre todo un movimiento de reacción contra las herejías protestantes. En el centro de las dos reformas o, por mejor decir, de los múltiples movimientos del despertar de que estaban hechas,[17] alentaba la misma visión paulina, la misma imagen del cuerpo místico del que Cristo es la cabeza y los cristianos los miembros, los tejidos, las células, la misma aspiración a situar al hombre en relación con Dios, la misma fe en la incorporación a Cristo salvador, Dios y hombre a la vez. A partir de aquella gran reforma de la fe podían desarrollarse infinitas consecuencias, herejías temibles. Se habla a menudo del libre examen cultivado por el humanismo. No fue nada desdeñable el aspecto crítico de su acción, pero fue menos importante que su aspecto místico, positivo. Discusión de las tradiciones y de las prácticas religiosas en su relación con el misterio cristiano esencial, iluminación de este misterio central de la redención eran aspectos complementarios de la gran renovación religiosa alimentada por el Renacimiento. Son todos estos factores, y más en concreto el sentimiento renovado de las relaciones entre los cristianos y Cristo, lo que englobamos bajo el concepto del humanismo cristiano cuando intentamos definir la conexión entre este humanismo y los jesuitas de las primeras generaciones.
>
> Abordamos este año una nueva serie de investigaciones cuyo territorio es Portugal. Podría decir, imitando

el exordio *ex abrupto* del curso de Quinet sobre el “Ultramontanismo”: “Vengo de Coimbra y de Évora para hablaros del humanismo cristiano en Portugal”.[18] Por lo demás, los dos meses que acabo de pasar en este país no han sido, como los de Quinet, vacaciones compartidas entre la ardiente evocación de los fantasmas del pasado errando por los viejos claustros y los interrogantes cordiales de jóvenes que llevan en sí mismos el futuro de Portugal. Confieso que he aprovechado mis horas de ocio para beber en estas fuentes del conocimiento, que mis días y a menudo también mis noches han sido absorbidos por un trabajo asiduo en las bibliotecas, entre libros y manuscritos. El Instituto para la Alta Cultura me había invitado generosamente para llevar a cabo allí, principalmente en Évora, cuyos tesoros había entrevisto, una serie de investigaciones, desde largo tiempo antes proyectadas, sin otra obligación para mí que trabajar lo mejor que pudiera y supiera para iluminar del mejor modo posible un gran problema de la historia espiritual de Portugal.

En esas bibliotecas, tan ricas como todavía tan incompletamente exploradas, no dos meses sino dos años habrían sido necesarios para recopilar todos los materiales nuevos que se ofrecían con profusión. Al menos por mi parte no he hecho demasiado mal uso del tiempo de que disponía y de las facilidades casi ilimitadas que se me ofrecían. Espero poder aportar los datos y las perspectivas, en parte novedosas, acerca de lo que fue en Portugal el humanismo cristiano entendido en el sentido amplio y profundo que acabo de señalar hace un momento.

Los jesuitas quedaron aquí ligados a su destino de una manera indisoluble, mucho más indisoluble que en España. Para cualquier historia resumida de Portugal, el reinado de Juan III fue el reinado que instaló a los jesuitas… y que instaló la Inquisición. Dos fenómenos estrechamente emparentados a primera vista. Pero será necesario determinar en qué sentido y hasta qué punto. Lo que es seguro es que en ninguna otra parte alcanzaron los jesuitas éxitos más rápidos y más completos que en este país, ni adquirieron una posición tan dominante. Tal vez sea ésta la razón de que fueran expulsados de aquí en el siglo XVIII antes que en ningún otro país.[19] La expulsión de Pombal abrió la serie de las catástrofes en las que la Compañía zozobró durante algún tiempo en el Siglo de las Luces.

Ya incluso antes de que los jesuitas pensaran en instituirse como congregación fueron recomendados a Juan III por el anciano Gouvea, director del Colegio de Santa Bárbara, que conocía al grupo parisino de los fundadores. Fueron calificados como los mejores evangelizadores posibles para las Indias y, de hecho, ya antes de que Paulo III hubiera firmado el texto definitivo por el que daba su aprobación a la Compañía, san Francisco Javier había partido de Lisboa hacia el Extremo Oriente con algunos compañeros que serían seguidos por muchos otros.[20]

El curso de 1946-1947 concluye con las siguientes palabras:

Todas nuestras investigaciones de este año, que confirman los puntos de vista a que nos habían llevado las del año anterior, nos permiten dar, a mi entender, el verdadero alcance al triunfo de la Compañía, que asumió el puesto de los maestros erasmizantes y continuó su acción más desviándola que oponiéndose directamente a ella. Aparecía como una fuerza renovadora, pero también tranquilizadora, en cuanto a que tomaba claro partido a favor de la ortodoxia. Desempeñaron aquí su papel las *reglas de la ortodoxia* añadidas por los jesuitas a sus *Ejercicios*[21] […] El curso de este año no nos llevará hasta la unión de Portugal y Castilla. Pero, ya desde 1555, la suerte estaba echada. El triunfo de los jesuitas estaba definitivamente asegurado en Portugal, mientras que en España y en Roma les esperaban todavía grandes dificultades. Ya hemos visto las vicisitudes de sus relaciones con la monarquía, la aristocracia y la universidad portuguesas desde los tiempos de los becarios de Santa Bárbara y, sobre todo, desde la formación de un cuerpo franco de apóstoles hasta la metamorfosis de este cuerpo franco en una orden prestigiosa que parecía estar capacitada para el desempeño de las más variadas tareas religiosas. La crisis interior que sufrió la Compañía en Portugal —crisis surgida a causa de la búsqueda demasiado precipitada del éxito inmediato, pero rápidamente superada sin merma del éxito alcanzado— nos ha mostrado, como en un microcosmos, las tendencias contradictorias de aquella gran empresa consagrada al servicio de Dios en colaboración con los poderes terrenales. Y al mismo tiempo que nos instruía sobre la esencia misma de la Compañía de Jesús, nuestra investigación nos revelaba aspectos hasta entonces todavía mal conocidos de la vida religiosa de Portugal bajo Juan III. Reforma de las órdenes antiguas por iniciativa real, relación entre esta iniciativa y la fundación de la Universidad de Coimbra, significación de esta última para la reforma religiosa y moral del reino; prestigio, frente a los jesuitas, de

aquella otra fuerza nueva y renovadora encarnada en los capuchinos de la Provincia da Piedade; movimiento de espiritualidad que tenía su foco principal en Évora y donde bajo la protección del cardenal don Henrique, y merced al impulso de su confesor, Luis de Granada, se expandía una tendencia mística a cuya difusión contribuían tanto los capuchinos como los jesuitas, según las modalidades de acción propias de cada uno de ellos, en conexión con los focos espirituales de Andalucía,[22] movimiento de piedad mística centrado en la comunión y la meditación de Jesús redentor. Es éste, sin duda, uno de los sectores menos explorados de la Reforma católica y también uno de los más importantes a causa de la repercusión de la obra de Luis de Granada.[23] Hemos tenido que limitarnos a una incursión demasiado rápida en aquel territorio. Pero aquella obra misma que se desarrolló en el seno de ese movimiento nos proporcionará ocasión de volver sobre este tema.[24]

La conferencia sobre "La Reforma católica" de 1967 significó el retorno de Marcel Bataillon a los cursos de posguerra y sería seguida, como ya hemos recordado, de la publicación, en los *Archives de Sciences Sociales des Religions*, del que ya era el capítulo segundo del curso de 1945-1946. Los añadidos marginales del autor a las notas preparatorias de esta conferencia atestiguan la intensidad de su trabajo en aquella época. En esas notas M. Bataillon subrayaba y comentaba ciertos rasgos que nos permiten reconstruir el frente a frente, en su pensamiento, entre las perspectivas generales de sus observaciones sobre la Reforma católica y el proyecto particular de la reanudación de sus investigaciones sobre la historia de la primera Compañía de Jesús. Fijemos aquí algunos aspectos de las 27 pequeñas hojas de la conferencia y de sus márgenes.

Hoja 3:[25] "Fenómeno del *revival* del cristianismo en espíritu *en el interior* del catolicismo". El autor añade al margen: "del *despertar"*. Este término tiene una acusada presencia en los dos cursos, donde aparece opuesto al léxico de la "reforma" (o "prerreforma", etc.), como por ejemplo en: "Tampoco es satisfactorio […] el término de prerreforma de que se han servido muchos para bautizar los orígenes del despertar religioso del siglo XVI" (véase capítulo IV). O: "En el centro de las dos reformas o, por mejor decir, de los múltiples movimientos del despertar de que, están hechas […]" (véase *supra*). Es probable que, tras la lectura del curso, el término "despertar" que aquí figura le pareciera más adecuado al autor, un autor que, unas pocas líneas antes, se había definido como "historiador fuertemente atraído por la *mentalidad* de los reformadores religiosos, más tal vez, incluso, que por su *teología*" (hoja 2). La "mentalidad" remite, en efecto, más al "despertar" que a la "reforma", apela más al "espíritu", al "interior" que a la letra o a la regla; y es asimismo más "múltiple" que unificada. La mentalidad varía, se ramifica, vive. No es, por lo demás, indiferente, en el sentido de esta multiplicidad, que tanto el "despertar" *(réveil*) como el inglés *revival* califiquen los movimientos de conversiones "en el interior" del protestantismo, y en primer lugar del metodismo, doblemente fundamentado, como es sabido, en la intensidad de la oración y en la apertura a la acción social, en un doble desbordamiento de las mediaciones eclesiales. Marcel Bataillon desplaza, sin duda con cierta dosis de malicia, este léxico protestante "al interior" del catolicismo.

Hoja 8: el autor subraya: "Insistir en que *monachatus non est pietas"* y anota al margen: "aspecto eclesial y social".

Hoja 9: el autor subraya: “*Los jesuitas*, los más atacados de todos”.

Hoja 13: el autor subraya: “el aspecto de *innovación, renovación*, no menos original en Juan de Ávila […] *cristiano nuevo*, que, como Íñigo en Alcalá, despierta sospechas y tiene problemas con la Inquisición, es puesto en libertad y exculpado por ella”. Innovación, renovación siguen evitando el término “reforma” y alcanzan también al “cristiano nuevo”, prestándole una nueva significación, históricamente correcta: *converso* y renovador.[26] Reaparece asimismo con frecuencia, y a la vez, en la pluma de Marcel Bataillon, el término “sospecha”: se sitúa en el primer plano, junto con el “despertar”, el despertador de sospechas. Lenguaje nítido: el despertar también despierta sospechas. Se encuentra asimismo, un poco más adelante, a propósito del *Audi, filia* de Juan de Ávila: “se comprende que una tal página haya despertado los suficientes armónicos luteranos que justificaban la prohibición del libro en 1559” (hoja 16).

Hoja 19: el autor añade al margen, también a propósito del *Audi, filia*: “El *despertar* del espíritu no obliga a trastocar el orden eclesial”.

En este conjunto de textos, cuya amplitud intelectual se impone por sí misma, destacaría por mi parte un aspecto discreto, pero central para quienes transitan hoy día por la historia planetaria de la Compañía de Jesús en la época moderna: aunque Marcel Bataillon enraíza aquí sus investigaciones sólo en el espacio de la península ibérica, las sitúa permanentemente en el horizonte mundial. Pero entiende la medida de este horizonte cabalmente como *horizonte*, como destino, y es precisamente en ese sentido donde nos resulta más cercano, porque apunta al conjunto de las resistencias al desarrollo de la evangelización de los “nuevos mundos” de que dan testimonio los trabajos más recientes,[27] ya sea porque en aquella Europa “renovada y revolucionada” se imponía como una prioridad la reconquista de los mundos antiguos o sea porque en aquella segunda mitad del siglo XVI el espacio extraeuropeo seguía siendo, en la conciencia de las personas ordinarias, una abstracción fascinante. En lo que respecta a Marcel Bataillon, familiarizado, por lo demás, a finales de la década de 1960, con aquel otro mundo a través de sus trabajos sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la historia de la evangelización americana en general,[28] aquella lucidez adquiere un relieve muy peculiar.

La edición del curso de Marcel Bataillon ha reservado, para poner fin a este capítulo que se propone situar el escrito en el conjunto de su obra, dos sorpresas simétricas que no puedo pasar en silencio. De una parte, justamente un gran silencio sobre Bataillon y la historia de la Compañía de Jesús en numerosos *ensayos, misceláneas*, etc.,[29] consagrados a su autor desde hace ahora casi tres decenios.[30] Este dato revela simplemente, a mi entender, la medida, en la obra del maestro, de la singularidad de los dos cursos de 1946-1948, ampliamente desconocidos hasta ahora y que configuran una especie de *excursus* del que nos aprestamos aquí, con todo, a articular su aventura propia dentro de las corrientes dominantes de sus trabajos, ya se trate de estudios sobre el erasmismo español o sobre las disidencias religiosas vinculadas a él o, más secretamente, sobre todo cuanto concierne a la historia de la primera evangelización franciscana y dominica del continente americano. La Compañía de Jesús es, tanto para Bataillon como

para sus comentaristas, el reverso del decorado, la demostración, desde el punto de vista inverso, de la penetración del "humanismo cristiano" en todas las esferas de la Iglesia católica a lo largo de todo el siglo XVI. La inversión de perspectivas a que la publicación del curso de 1946-1947 nos invita no debe hacernos olvidar este dato fundamental del que el mencionado silencio rinde testimonio: que toda la iniciativa de Bataillon se propone como meta salvaguardar al hombre —y a Cristo en él, si está en él— de la tutela de la Iglesia. Y desde esta óptica, la historia de la joven Compañía de Jesús tiene, desde sus primeras premisas hasta la clausura del siglo, un gran parecido con la caída de Ícaro en el detalle del cuadro de Brueghel.

Segunda sorpresa, pero que deja de serlo, sin duda, tras las páginas precedentes: la severidad de la Compañía con respecto a Bataillon, cuyo indicio más seguro es la reseña de Ricardo García Villoslada (con quien nos hemos cruzado anteriormente) a *Érasme et l'Espagne* en el *Archivum Historicum Societatis Iesu*, en 1938. Merece la pena que también nosotros reseñemos, por nuestra parte, sus argumentos. Echa en cara al libro la profusión de sus personajes, lamenta a continuación el escaso espacio dedicado a Ignacio de Loyola[31] y subraya, en fin, agrupando los dos primeros ataques anteriores, que la actividad apostólica *(proselitismo*) de Ignacio en Alcalá merecía más atención que la de los numerosos *alumbrados* cuyos hechos y gestos se nos narran minuciosamente, como si se condensara en ellos toda la vida espiritual que inflamaba la España de aquel tiempo. Pero Villoslada, profundo conocedor de aquella España, da muestras de un cierto embarazo en la continuación de su texto: no pudiendo negar un cierto número de rasgos del Erasmo de Bataillon, objeta que éste atribuye a Erasmo ideas que son habituales en la teología católica de todos los tiempos. No se puede por menos que lamentar aquí que Villoslada ignorara las investigaciones que tenía en proyecto Bataillon sobre la joven Compañía española y que le habrían mostrado precisamente que el especialista de Erasmo no excluía en modo alguno las vías de transición entre el "erasmismo" y la "teología católica", sólo que ésta no era la de "todos los tiempos". Y le habrían mostrado también que Bataillon se había interesado por Juan de Ávila, cuando le reprocha, en la continuación de sus comentarios, que le pasa por alto. Al final de la recensión endurece el tono cuando se acerca a la escena contemporánea: según Villoslada, no fue el erasmismo, sino cabalmente sus adversarios, los frailes, quienes aportaron los elementos esenciales de la cultura elevada y universal de la España del Siglo de Oro. Frases tales como "si España no hubiera pasado por el erasmismo no nos podría haber dado el *Quijote*", sólo pueden escribirse, en opinión de Villoslada, bajo la influencia *institucionalista* de un Américo Castro.[32] No dejaría de ser sugerente, siempre según Villoslada, la evocación del krausismo español.[33] No sería, en efecto, arbitraria la comparación entre el erasmismo del siglo XVI y el krausismo del XIX: "del primero habrían surgido —así Villoslada— nuestros luteranos; del segundo nuestros intelectuales". Los primeros, de no haberlo impedido la Inquisición, habrían llevado en derechura a España a una guerra de religión. Los segundos nos han llevado de hecho a una tragedia sin parangón en la historia.[34]

Los primeros jesuitas de España en la historiografía contemporánea

La singular empresa de Marcel Bataillon

Las líneas que anteceden bastarían para mostrar la libertad intelectual de que da testimonio la iniciativa del curso sobre "El origen de los jesuitas…" Pero su audacia es de un alcance totalmente diferente por dos motivos fundamentales.

Por un lado, es evidente que no era la cuestión religiosa la que se situaba en el centro del terreno del hispanismo francés de la inmediata posguerra, ya por la simple razón de que la cuestión religiosa era masivamente, por aquel entonces, la cuestión católica, que era inseparable de la cuestión franquista, y el hispanismo francés estaba profundamente empapado de oposición a la dictadura militar y eclesiástica del general. En una útil síntesis de "El hispanismo francés de la época moderna y contemporánea",[35] Bernard Vincent manifiesta indirectamente la poco menos que incongruencia historiográfica del curso de Bataillon, señalando cómo hasta 1975 los historiadores franceses (y los exiliados) de España otorgaban sus preferencias a los siglos XVI y XVII, y cómo además, y por las mismas causas, eran prioritarios, para esos periodos, los trabajos sobre la historia económica y social[36] y sólo poco a poco se fueron orientando, después de aquellas fechas, bien hacia el siglo XIX o bien hacia el ámbito sociocultural. Vincent insiste —y esto nos atañe aquí directamente— en dos campos especialmente explorados en este segundo periodo: el de la historia del libro y de la literatura (con un punto de partida en la obra de Maxime Chevalier, *Lecturas y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, y el balance propuesto por *Livre et lecture en France sous l'Ancien Régime*, ADPF, París, 1980, surgido de un coloquio en la Casa Velázquez), y el de las "comunidades minoritarias y los grupos marginales", en el que el mismo Vincent fue uno de los protagonistas por sus trabajos sobre los moriscos. Ahora bien, estos dos temas son precisamente dos vías paralelas por las que, desde 1945, Bataillon ocupa un lugar en la historia de la España católica, cuyo monolitismo resquebrajó al interesarse por la circulación de los libros heterodoxos —y en cabeza los de Erasmo— en ciertos ambientes cercanos al clero ortodoxo y a los círculos de la disidencia discreta, como por ejemplo la de los discípulos de Juan de Ávila, y todo ello ordenándose, como recuerda Vincent, por la noción de "mentalidad"[37] (culturas, ambientes), donde ya hemos podido ver la función que le asignaba Bataillon en su conferencia de 1967.

De una manera más general, fue en toda la Europa de la posguerra donde —si se puede recurrir a aquella misma audacia que Bataillon y consignarlo así por escrito— tuvieron que ser reconstruidos los estudios religiosos. No hay aquí espacio suficiente para describir el frío polar que, con la tragedia del exterminio de los judíos en Europa, se abatió, de una u otra manera, sobre las religiones cristianas (y hubiera debido abatirse también, y tal vez de hecho se abatió, en ciertos lugares, sobre los mundos musulmanes y sus complicidades nazis, si bien éstas se alimentaban y justificaban, durante el

promedio de los siglos XIX y XX, mucho más por el sentimiento anticolonialista que por sentimientos antijudíos). No habría tampoco espacio suficiente para intentar reflexionar sobre la sedimentación de los cismas europeos y la geología compleja que organizaron y en la que el sentimiento antimusulmán pudo, esta vez, soldar la solidaridad con el Reich alemán —en los Balcanes en particular—. Pero es cierto que España y el "sustrato dejado por la España medieval de las tres religiones"[38] pudieron, y debieron, para un conocedor tan íntimo de los conflictos que habían opuesto entre sí a estas religiones y de las porosidades que las habían fermentado como pudo ser Marcel Bataillon, ofrecer un centro de urgencias —no para vendar las heridas sino para reabrir, a largo plazo, heridas, *religiosas o no, raciales o no, sociales o no*—. Aquí se encuentra, a mi entender, el móvil esencial: no desviar los conflictos contemporáneos hacia los desgarramientos religiosos antiguos sino presentar, por el contrario, aquellos desgarramientos en su historicidad limitada y desplegar la multiplicidad de las dinámicas de ruptura, sin que ninguna de ellas se arrogue el privilegio de ser la *última instancia*, pues todas ellas pueden hacer eclosionar focos de resistencia. Y como observa Pablo Fernández Albadalejo, estableciendo una relación entre la obra de Marcel Bataillon y la de Jean Sarrailh, historiador de las Luces españolas, "uno y otro se ocupan de un tipo de personas que luchan con todas las fuerzas de su espíritu y con todo el impulso de sus corazones por aportar cultura y dignidad a su patria".[39]

El conjunto de hipótesis, de aperturas, de problemas contenido en el curso de Bataillon configura de hecho un subterráneo giro radical en las investigaciones del siglo XX sobre la Compañía de Jesús. Pero sólo mucho más tarde fructificaron las promesas que encierra,[40] al repasar muchas de sus intuiciones básicas (sobre el problema del "cristiano nuevo", sobre la talla excepcional de Jerónimo Nadal, sobre la articulación de los diferentes escritos de fundación, sobre la construcción internacional —y no sólo universal— de la orden, etc.). Pero lo esencial es aquí, a nuestro entender, descubrir hasta qué punto *las condiciones históricas del trabajo de Marcel Bataillon han podido ser directrices para la fecundidad de sus intuiciones*: una revisión de la situación social, cultural y política del tema religioso; una revisión de la situación europea de este tema como producto intelectual e institucional. Son aquellas mismas condiciones que llevaron a su punto final la "ruptura del aislamiento" de la historia de los jesuitas en la década de 1990, al radicalizar lo que es necesario llamar su secularización, es decir, al hacer avanzar hasta el primer plano un cierto número de aspectos de esa historia que habían podido establecer una especie de competencia exclusiva reservada a la historiografía confesional: las prácticas espirituales, las técnicas de la evangelización, las formas de apostolado, otros tantos aspectos de cuyo examen no se desentiende en modo alguno Bataillon.

Los rasgos específicos del curso

Los contenidos propiamente políticos de la empresa de Marcel Bataillon inmediatamente después de la segunda Guerra Mundial marcan también sus nuevos límites en lo que

respecta a las perspectivas actuales de la investigación. Para un lector de hoy la Compañía de Jesús, según Bataillon, podría sugerir la impresión de excesivamente "progresista".[41] Introduce cambios en las causas de su nacimiento, su cultura, sus ambiciones basadas en la vertiente única de la "Reforma católica"—aunque es cierto que, como ya hemos señalado, cuestionaba este vocabulario—. Insiste más en el medio siglo en el que, por ejemplo, la Compañía aceptaba a los *conversos* que en los siglos siguientes, cuando los excluye y los jesuitas se inscriben globalmente en el marco del antijudaísmo cristiano habitual. No se sitúa —cosa, por otro lado, comprensible desde la óptica de una historia española de la Compañía— en el momento veneciano del periodo protofundacional que contribuyó a decidir el destino de Ignacio de Loyola *contra* la Reforma.

Pero es una elección. Una elección compartida, años más tarde, por el *revival* (para retomar el término elegido por M. Bataillon en su conferencia de 1967) de los estudios jesuitas, para dar un rodeo y evitar el enorme macizo de la historiografía jesuita y antijesuita del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX[42] y reanudar el contacto con el contexto del Renacimiento tardío y con los problemas por aquel entonces planteados a la Iglesia cristiana en un momento en el que todavía no se había consumado la fractura confesional de Europa Occidental y se planteaba con toda su crudeza el problema de la universalidad —de la catolicidad— de hecho de aquella Iglesia en el marco de la primera expansión colonial. Tan sólo en nuestros días, merced a una evolución de la que el curso de Bataillon puede ser considerado, si no como una referencia, pues era ampliamente desconocido, sí al menos como un preludio, los estudios jesuitas se remontan aguas arriba de la historia de la nueva Compañía, esta vez en el sentido historiográficamente reconocido de la Compañía restablecida en el siglo XIX, para señalar en ella, y más en concreto para el periodo de la primera publicación de las fuentes de la historia moderna de la orden hasta llegar a la historia política y espiritual de la Compañía de Jesús del siglo XX, los hitos de una historia global de la singularidad de esta institución a lo largo de la duración de la historia moderna y contemporánea que pasa de hecho, en las investigaciones recientes sobre el periodo de la supresión, por una revaluación del papel de los jesuitas en el siglo XVIII.[43]

El curso de 1946 en la historiografía de la España renacentista

Principios epistemológicos

Las líneas precedentes marcan los límites documentales de las investigaciones de Marcel Bataillon aquí: no entra en el proyecto la literatura historiográfica —y, añadiría él, y con él nosotros, hagiográfica— que señorea la historia de la Compañía de Jesús desde los inicios del siglo XVII. Ya las primeras historias de la orden —en las que Bataillon ha

denunciado las alteraciones iniciales de la Compañía primitiva— trazan claramente la línea fronteriza. Y no va más allá. Tampoco se sumerge, por razones esta vez derivadas de la condición de su trabajo, en los archivos manuscritos (y es tal vez aquí, o podemos al menos insinuarlo como hipótesis, donde se encuentra la explicación de sus dudas o de su retraso para la publicación del curso).

Pero en el marco de esta elección, el lector se siente sobrecogido ante la amplitud de las fuentes aportadas por el autor, y en particular por la utilización de la correspondencia de los primeros miembros de la orden —en la que se concreta el carácter colegial de la institución como "grupo"— relacionada con el conjunto de los documentos de fundación "desde los *Ejercicios* hasta las *Constituciones*", tal como indica el título original del curso, un conjunto que revela —para emplear una expresión anticuada— un "alma colectiva".[44]

Bernard Vincent recuerda bien esta orientación cuando en la síntesis citada establece una oposición entre Marcel Bataillon y Américo Castro (solamente en este plano, como por lo demás ha demostrado García Villoslada según su personal punto de vista):[45]

> La historiografía dominante (en el hispanismo francés contemporáneo [E.]) privilegia la relación con la literatura: intercambio fecundo, pero sólo a condición de cruzar los testimonios literarios con otros, como puede ilustrar la confrontación entre el método de Marcel Bataillon y el de Américo Castro. Mientras que el primero pone sistemáticamente ante la vista textos de origen diverso (con un recurso masivo a los archivos) y señala constantemente las diferencias de los tiempos, el segundo —aunque rico en intuiciones profundas— remite a la literatura de una manera unívoca y extrae de su extraordinaria erudición bibliográfica fuentes y referencias, todas las cuales sitúa en un mismo plano. Considero que hoy es más importante que nunca meditar la lección de Marcel Bataillon.[46]

Una ruptura temática

Primer frente "innovador" (para recuperar un léxico familiar del autor para la descripción de la Compañía naciente), el de las cuestiones nacionales. Marcel Bataillon resquebraja el bloque de la "España católica" no sólo entrelazando el dominio español y el dominio portugués (que fue, evidentemente, uno de los móviles profundos de los dos cursos consecutivos que nos ocupan), sino también mostrando cómo, dentro de España, si el recorrido de Ignacio constituye retrospectivamente (como consignarán los hagiógrafos) una continuidad entre las diferentes provincias de la Corona, desde la provincia vasca a la de Cataluña, desde la de la Bética a la de Castilla, define sobre todo los umbrales, las transiciones, las líneas de ruptura también entre estos espacios. Debe señalarse aquí que entre los años 1945-1947 y el momento actual una parte al menos de la literatura jesuita española ha efectuado ese mismo recorrido y con el mismo propósito: las investigaciones lingüísticas sobre los vasquismos de Ignacio, por ejemplo, que llenan las páginas, ahora poco legibles porque no se percibe ya su apuesta, de la revista *Manresa* de los años 1950-1960,[47] están impulsadas por la voluntad de oponer "Íñigo" a "Ignacio", el vasco al castellano, el peregrino al santo, el boceto a la estatua. No es, por otra parte, indiferente que estas investigaciones se hayan apoyado en el manuscrito del *Journal des motions*

intérieures, que por aquellos mismos años alimentaba en Francia la renovación de los estudios ignacianos y establecía una estrecha relación entre los impulsores de la revista *Christus* (en torno a Maurice Giuliani) y algunos de sus colegas de España, entre ellos el jesuita catalán Miquel Batllori,[48] figura esclarecida de la Compañía durante todo el periodo franquista.[49]

El segundo frente, en el que Bataillon es decididamente pionero, es el relativo a la "cuestión judía" en la naciente Compañía de Jesús.[50] El capítulo IV ejecuta un triple salto mortal: por un lado, hace aparecer como central un interrogante, el de la admisión de *conversos* en la orden, que desde hacía siglos no había sido formulado como problema en la historiografía de la Compañía, salvo el periodo de los últimos años del siglo XIX,[51] con el inicio de la publicación de las fuentes antiguas y la aparición de la *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* de Alfonso Astraín, estrechamente ligada a la dinámica de aquella publicación;[52] hace resaltar también, por otra parte, no solamente el hecho de que la Compañía mantuviera abierta hasta finales del siglo XVI la puerta a los *conversos*, una apertura que explica el silencio impuesto a esta cuestión en toda la tradición posterior, sino también la circunstancia de que esa puerta se cerrara, marcando así una especie de alineamiento de la orden nueva con el conjunto de las instituciones religiosas de España en aquel periodo. Pero, tercer salto, lo esencial está marcado, en el segmento contemplado por el autor, por el tiempo de la apertura, lo que no resultaba ciertamente lo más fácil de entender, en la inmediata posguerra y la implantación del franquismo, por los oyentes de un historiador conocido por sus investigaciones sobre el erasmismo español y sobre las múltiples formas, que había señalado en su gran obra, de resistencia finalmente vencida frente a la Iglesia católica, en aquella Contrarreforma que Marcel Bataillon se negaba, muy justamente, a identificar con el cristianismo español. Y ello tanto menos cuanto que demostraba, por el contrario, cómo la nueva Compañía de Jesús halló sus rasgos singulares en la apertura a los *conversos*, que representaban asimismo y ahondaban el distanciamiento frente a las congregaciones viejo-cristianas de ascendencia medieval, aunque Marcel Bataillon tiene buen cuidado en recordar, en el capítulo IV de su curso de 1945-1946, que ya en épocas anteriores estas mismas elecciones pudieron haber producido esa misma diferenciación, en particular en lo concerniente a la implantación de los jerónimos. Fue muy fecunda, al cabo de 20 años, la herencia de aquel triple movimiento (inconsciente, en aquel momento, de las ideas avanzadas por Bataillon).[53] Pero lo que me gustaría recordar aquí —más allá del capítulo IV del curso de 1945-1946— es la prolongada preocupación de Bataillon por este tema, tal como se desprende de su conferencia de 1967. Desde el inicio de sus notas, el autor (que subraya la palabra en la relectura), plantea el "*sustrato* dejado en España por las tres religiones"[54] y explica, subrayando de nuevo el término: "*Sustrato* que tiene en cuenta 1º una crítica anterior del judaísmo en el seno de las comunidades judías (Maimónides) y 2º también la segregación. Los antiguos guetos son barrios de *cristianos nuevos* (Segovia)". Acerca del primer punto y de la fecunda aproximación que propone, para una historia interna de la tradición judía, a las formas específicas del criptojudaísmo de los *conversos*, es tarea de los especialistas del judaísmo español llevar adelante la

exploración aquí abierta, de la que cabe esperar mucho en lo concerniente al ambiente particular, pero decisivo en la primera evolución de la Compañía de Jesús en España, de los jesuitas *conversos*.[55] Marcel Bataillon decidió concentrar los últimos compases de su conferencia en el segundo punto:

> Conmovido por la idea de que los discípulos de Ávila eran en su mayoría descendientes de judíos conversos como su maestro […], Ignacio decía que le habría gustado, a él, vasco,[56] pertenecer al pueblo en el que había nacido la Virgen María. […] Sobre la tentativa de fusión de los discípulos de Ávila con los jesuitas, que fracasó porque este reforzamiento de cristianos nuevos habría elevado hasta niveles insoportables la exigencia de limpieza de sangre del arzobispo (Silíceo), no dice ni una palabra Ribadeneira, que se contenta con citar expresiones admirativas de Juan de Ávila a propósito de Ignacio. Nada hay, pues, más honroso para la congregación que este episodio de sus primeros tiempos. […] Cincuenta años más tarde, la Compañía española había deformado hasta tal punto ("en su memoria colectiva", añadido posterior [E.]) las verdaderas condiciones y el rostro verdadero de sus tiempos heroicos que hubo un concierto de protestas cuando, en Italia, Maffei, biógrafo del segundo general, Laínez, osó escribir que había nacido *ex-neophytis*, de una familia de conversos, lo cual era la verdad pura y simple.
>
> Señalo este epílogo para que los sociólogos de la protesta[57] comprendan las dificultades con que tropiezan los historiadores modestamente sociógrafos que gustan de llevar el agua a su molino. En la historia de una ortodoxia como el catolicismo, todo lo que tiene algún parecido con la intrepidez, todo lo que implica drama entre los innovadores o renovadores y los defensores del orden o del desorden establecido ha sido poco menos que infaliblemente enterrado por la nivelación hagiográfica, que no admite más dramas que el que se da entre la virtud y el vicio, entre Dios y el diablo. Y se hace necesario excavar el terreno de los documentos conservados, cuando por ventura se les tiene, para extraer la verdad.[58]

Lo que nos llevaría directamente a los "Principios epistemológicos" de nuestro punto 1.

Una primera "ruptura del aislamiento"[59]

El curso de 1945 se esfuerza en todo momento por proyectar el relato de los primeros pasos de la joven Compañía en un espacio cuyos contornos sólo podrían marcarse con trazos negativos: no pertenece ni a la teología, ni a la filosofía, ni a la literatura;[60] no se le puede asignar al perímetro de ninguna institución particular; no es ni teórico ni práctico; es singular, pero transmisible; se enraíza en una experiencia, pero sólo es válido por su posible repetición: en resumen, es "espiritual".

Se perciben claramente la incertidumbre —y los desafíos— de este frente espiritual en el siguiente pasaje de una carta de Bataillon a Jean Baruzi, el 22 de julio de 1925:

> No estoy del todo seguro de que la espiritualidad religiosa sea el antídoto a un tomismo invasor. Me parece que un criticismo humanista (como el que se percibe en el hermoso libro de Brunschvicg sobre la *experiencia humana y la causalidad física* [publicado en 1922, (E.)] se opone con mayor firmeza a las pretensiones del tomismo que se postula como *philosophia perennis*. Pero estoy contigo en la defensa de aquella fuerza de libertad espiritual que fue el protestantismo y que lo sigue siendo todavía hoy en ciertos puntos.[61]

Así se comprende también mejor la aspereza de la batalla sobre el *Enchiridion*, que no es un texto teológico, y que, por esta razón, la tradición jesuita ha querido excluir

durante mucho tiempo de la vida de Ignacio (como puede comprobarse, todavía hoy día, en la antes citada reseña de los *AHSI* de 1938). Razonemos: si se hubiera tratado de un texto teológico, debería haber sido —como llegó a ser precisamente el texto tomista— una referencia por principio exclusiva (sistemática y totalizante); si no era un texto teológico, representaba un doble peligro: el de ser, por un lado, un escrito de Erasmo y, por otra parte, un escrito *espiritual*, es decir, por principio singular e inscrito, por consiguiente, en el horizonte de una posible multiplicidad. Por esta razón, los adversarios de un Loyola lector del *Enchiridion* comienzan siempre por transformar este texto en un tratado exclusivo, para poder así, merced a esas dos operaciones concatenadas, rechazarlo dos veces: como lectura espiritual y como lectura erasmiana. Y también, y por esta misma razón, Marcel Bataillon comienza siempre (como ya hemos visto de cerca en sus *addenda* a *Érasme et l'Espagne*) por refutar la necesidad de una lectura exclusiva del *Enchiridion*[62] antes de rechazar la tesis de una hostilidad radical de Ignacio al texto erasmiano. Se trata, pues, del combate, aunque dudoso ("No estoy del todo seguro […]"), a cuyo término —a lo largo de todo el trabajo que conduce desde este testimonio inquieto de 1925 hasta el curso de 1945, pasando, si así puede decirse, por el *Érasme et l'Espagne*— la multiplicidad de las lecturas espirituales dibuja por su propia naturaleza un paisaje de "ruptura del aislamiento" en el que la noción de "espiritualidad jesuita", por ejemplo, pierde parte de su pertinencia.

Segundo frente de ruptura del aislamiento: la historia de las instituciones. Tanto para Portugal (con la rivalidad capuchina) como para España (con el peso de las oposiciones de dominicos y franciscanos), Marcel Bataillon introduce un factor que pone en marcha toda una tradición historiográfica al poblar el paisaje de la Compañía de Jesús con otras figuras colectivas, entre las que la nueva institución va haciéndose poco a poco su propio hueco. Como en todo lo que precede, también aquí se hace necesario remitirse sin tardanza a la lectura.

El título original del curso, "L'Origine des Jésuites et l'Espagne des *Exercices* aux *Constitutions*", resume por sí solo, en su precisión analítica, todo lo que hemos intentado decir aquí, más en particular en los dos últimos puntos.

Así, dado que Marcel Bataillon sitúa la historia de los primeros jesuitas sobre el telón de fondo de un vasto paisaje, el de la España del Renacimiento, del descubrimiento de nuevos mundos, de la formación de los imperios y los estados, nos muestra hoy cómo, a la inversa, las investigaciones actuales sobre aquella primera Compañía de Jesús, amenazadas sin duda por la especialización inherente a una técnica de trabajo sobre fuentes inmensas, deben regar un campo mucho más amplio, el de una reflexión sobre la articulación de la vida espiritual, la actividad científica, las prácticas pedagógicas, la acción política y social en el pensamiento de los hombres y las mujeres de la primera modernidad europea.

Desde este punto de vista —es preciso insistir en ese aspecto— el curso aparece en una *fecha* magnífica. Fechado en la inmediata posguerra, en un marco que exigía con urgencia la construcción de Europa, con aquella exigencia social, política, pedagógica, científica con que Marcel Bataillon concibe la historia religiosa, junto con uno de Lucien

Febvre de aquella misma época y en aquel mismo Collège de France,[63] se vuelve el instrumento de una exploración de las viejas fracturas del continente[64] y, más específicamente, de sus *líneas de fractura*, en las que Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas aparecen, entre Reforma y Contrarreforma, como agrimensores heroicos.

PIERRE-ANTOINE FABRE

[1] Agradezco cálidamente a Claude y Gilles Bataillon la confianza que han depositado en mí para la edición de este curso. Mi reconocimiento incluye también a Charles Amiel, que hace algunos años recabó mi parecer en unas primeras deliberaciones sobre este proyecto de publicación. Las cosas se presentan hoy, sin duda, en el instante adecuado, en un momento en el que la evolución reciente de las investigaciones sobre la historia de la Compañía de Jesús y, más en concreto y en lo que me concierne, en el marco de los trabajos desarrollados por Antonella Romano en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, ha derramado brillante luz sobre la audaz innovación que aportaron las investigaciones de Marcel Bataillon en este campo.

[2] Sólo Roland Barthes provoca, a mi entender, una impresión parecida en su *Sade, Fourier, Loyola*, Le Seuil, París, 1971. Véase, sobre este texto, PierreAntoine Fabre, "Rhétorique, mystique et lieu de l'image. Roland Barthes, lecteur des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola", *Communications*, París, 1996.

[3] En particular con las investigaciones en torno a las crisis y la supresión de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII, que, en la medida en que intentan evadirse del modelo de un destino inevitablemente funesto de la orden religiosa en la época de las Luces (ya sea el punto de vista martiriológico o anticlerical), van construyendo poco a poco un cuadro contrastado de la inscripción de los jesuitas en la modernidad durante el prolongado periodo del Ancien Régime. Véanse, por ejemplo, los trabajos de Antonio Trampus, *I gesuiti e l'illuminismo. Politica religiosa in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Olschki, Florencia, 2000.

[4] Si se desea establecer una conexión entre este curso y la postura historiográfica contemporánea habría que recurrir —aunque sin excluir esta dimensión narrativa— a la *microstoria* tal como ha sido desarrollada principalmente en Italia en la década de 1970 (Jacques Revel ha formulado la teoría en *Jeux d'échelles*, EHESS, París, 1998): si Bataillon amplifica efectivamente en este curso un detalle del vasto fresco de su *Érasme et l'Espagne*, no es en modo alguno para confirmar el conjunto por medio del detalle sino, al contrario, para producir otra historia, posible, interrumpida, la de una catolicidad reformista.

[5] Se confía al detalle de las anotaciones del texto el cuidado de señalar, paso a paso, la novedad y la posteridad de los análisis del autor, otorgando aquí la prioridad al estudio del contexto.

[6] Se advertirá, por lo demás, que aquellos años 1966-1969 estuvieron marcados por una serie de recopilaciones de artículos que daban testimonio de una mirada retrospectiva del autor —largamente deseada a buen seguro— sobre su obra: una recopilación de *Études sur Bartolomé de Las Casas* (Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, París, 1965), otra sobre *Pícaros y picaresca* (Taurus, Madrid, 1969). Añadamos a esto la reedición de la traducción hecha por Marcel Bataillon en 1923 de *L'Essence de l'Espagne* de Miguel de Unamuno (Gallimard, París, 1967) y, sobre todo, una edición en español corregida y aumentada de *Erasmo y España* (FCE, México-Buenos Aires, 1966). En este contexto debe inscribirse el proyecto de publicación del curso de 1946.

[7] Me remito, para otras precisiones, al prefacio de este volumen del nieto del autor, Gilles Bataillon.

[8] Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Droz, Ginebra, 1987, vol. I, p. 229.

[9] *Ibidem*, p. 231.

[10] *Ibidem*, vol. II, pp. 83-86.

[11] *Ibidem*, vol. II, p. 84.

[12] Véase, por ejemplo, acerca del apostolado rural de los jesuitas en el siglo XVII, la obra de Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuitas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Fundação Calouste Gulbenkian-Fundaçâo para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa, 2003.

[13] Figura, asimismo, en el anexo final de la presente edición, el resumen del curso de 1946-1947, reproducido con la amable autorización del Collège de France (tomado bajo el título de "L'implantation de la Compagnie de Jésus au Portugal" en el apéndice —omitido en el índice de materias— de *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Acta Universitati Conimbrigensis, Coimbra, 1952, pp. 285-290).

[14] Es decir, el curso de 1945-1946 sobre los jesuitas en España [E.].

[15] Véase sobre este punto el capítulo III del presente volumen [E.].

[16] En el arco de tensión entre estas dos palabras, tan simples y tan complejas, que expresan de dos maneras el drama del *cambio*, sitúa Marcel Bataillon, a nuestro entender, todo el peso de su valoración de las fuerzas puestas en movimiento en la gestación de la Compañía de Jesús [E.].

[17] Marcel Bataillon había escrito primero "de los dos despertares", pero luego corrigió: "o, por mejor decir, de los múltiples movimientos del despertar de que estaban hechas". Este paso del "dos" a los "múltiples" tiene una

importancia decisiva en la inversión de la oposición Reforma/Contrarreforma en virtud de la cual el autor abre la senda a un gran número de trabajos de estos últimos decenios, en particular en Italia, en la estela del historiador alemán del Concilio de Trento Hubert Jedin, con Paolo Prodi, Silvana Seidel Menchi, Massimo Firpo y otros. Volveremos más adelante sobre este aspecto [E.].

[18] "Vengo de Granada y de Córdoba para hablar del sur de Europa": Edgar Quinet, *L'Ultramontanisme ou l'église romaine et la société moderne*, Comptoir des Impremeurs-unis, París, 1845, p. 17.

[19] Y antes que en España, donde las investigaciones recientes han mostrado la vitalidad de la Compañía en la historia intelectual y científica durante todo el siglo XVIII. Véase en particular Víctor Navarro Brotons, "Science and Enlightement in Eighteenth-Century Spain: The Contribution of the Jesuits before and after the Expulsion", en John W. O'Malley *et al.* (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto, 2006 [E.].

[20] Curso manuscrito, hojas 1-7.

[21] "Reglas de ortodoxia" o "Reglas para sentir con la Iglesia". Aparece ya aquí insinuada la discusión sobre la que Bataillon volvería más tarde en el complemento de su *Érasme* (véase nota 6). En su conferencia de 1967 anota: "Estas reglas de ortodoxia no son, a mi parecer, un texto anterior a 1540, a pesar de la tendencia de la Compañía [Marcel Bataillon había escrito primero: 'la tendencia jesuita'] a proyectar sobre su infancia las prudencias y las sabidurías de la edad madura mientras no haya prueba de lo contrario" (hoja 11).

[22] Hay en este punto una estrecha correspondencia entre el curso de 1945-1946 y el de 1946-1947: como se escribe en el resumen del segundo curso, "Luis de Granada (1504-1588) llevó a cabo en Évora la fusión que Ávila había soñado entre la Compañía de san Ignacio y la suya" (*cf.* el anexo). Marcel Bataillon recordaba en 1967 que Luis de Granada dedicó al jesuita Antonio de Córdoba —vinculado, como Juan de Ávila, a la fundación del Colegio de Córdoba— su primer *Tratado de la oración*, incluido en el *Index* romano en 1559 (hoja 15).

[23] Marcel Bataillon volverá, en efecto, sobre Luis de Granada en su curso de 1948 ("Génesis y metamorfosis de las obras de Luis de Granada", *Annuaire du Collège de France*, núm. XLVIII, 1948, pp. 194-201).

[24] Curso manuscrito, hojas 30-31 y 34-36.

[25] Todas las cursivas que siguen son del autor.

[26] Me permito remitir en este punto a Pierre-Antoine Fabre, "La conversion infinie des *conversos*: Des 'nouveaux chrétiens' dans la Compagnie de Jésus au XVI[e] siècle", *Annales*, año 54, núm. 4, julio-agosto de 1999.

[27] Véase, por ejemplo, Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent (dirs.), *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*. École Française de Rome, Roma, 2007, en particular la primera parte, acerca de las dificultades de la vocación misionera de la Compañía de Jesús, y la bibliografía aportada en la introducción del volumen. Parece, con todo, que cuando Marcel Bataillon entiende el "*affaire* Simão Rodrigues" como "crisis de crecimiento" (hoja 8) minimiza los antecedentes (en la provincia de Goa) y las consecuencias (Brasil) de este asunto, que están bien destacados en Inés G. Zupanov, Jean-Claude Laborie y Carlos Zeron en el volumen citado. En cambio, Marcel Bataillon subraya, con mucho acierto, el papel de las iniciativas de la Compañía en África y Brasil en su progresivo ascendiente sobre los capuchinos.

[28] Resulta aquí obligado remitirse a la bibliografía, muy pertinente, de Charles Amiel en Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, vol. III, que proporciona suficiente información al lector.

[29] Véase, sobre esta cuestión, nuestra bibliografía, al final del volumen, p. 329.

[30] Constituye una excepción Alain Milhou, en *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*, Casa de Velázquez, Madrid, 1938. El autor remite a "un documento portugués sobre los orígenes de la Compañía de Jesús" publicado por Marcel Bataillon en Coimbra en 1934 (reproducido en los *Études sur le Portugal*).

[31] Este pasaje nos recuerda una carta de Marcel Bataillon a su amigo Jean Baruzi, fechada el 24 de agosto de 1934: "El padre Dudon se resiste enérgicamente a admitir que en 1538 Ignacio no ocupara una posición predominante entre sus compañeros. Sin él —dice— ningún hombre habría estado decidido a vivir el evangelio. Pero esto no me parece en absoluto evidente" (Simona Munari [ed.], *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi, 1924-1952, autour de l'hispanisme*, prefacio de Claude Bataillon, Nino Aragno, Turín, 2005, p. 180).

[32] Villoslada señala aquí —y estigmatiza— el compromiso democrático de Américo Castro en la época de la España republicana. Américo Castro (1880-1972) es bien conocido —entre otros muchos aspectos de su obra— por la polémica que mantuvo, al final de su vida, con Claudio Sánchez Albornoz acerca de lo que este último

denominaba el "panjudaísmo" de Castro: tan sólo las raíces judías de Castro habrían podido conducirle, en virtud de un panjudaísmo consciente o inconsciente, a hacer de Cervantes un judío. Fascinante retorno de estas dos figuras sobre su travesía del siglo a través del prisma de la cuestión judía, que nos ayuda a medir el alcance del curso de Marcel Bataillon. Por lo demás, Castro criticaba duramente, desde la década de 1930 (y también el curso hace eco de esta crítica), la incultura del catolicismo español, que había sido incapaz de escribir acerca de la evolución del sentimiento religioso español algo parecido a lo que había hecho Bremond en esa Francia que se dice atea (véase, para todo esto, el artículo fundamental de Albert A. Sicroff, especialista de los medios *conversos* del siglo XVI y de la "limpieza de sangre", "En torno a las ideas de Américo Castro", Centro Virtual Cervantes, 1974). Véase también Marcel Bataillon, "El erasmismo de Cervantes en el pensamiento de Castro" (1971), *Érasme et l'Espagne*, vol. III, pp. 403-417.

[33] La Generación del 98 (Unamuno, Giner de los Ríos, etc.) reivindicaba la herencia del filósofo alemán Karl Krause (1781-1832) como una referencia, concretamente introducida en España por Julio Sanz del Río, como arma para el combate antitradicionalista de los intelectuales comprometidos con la renovación de la España posimperial, combate señoreado por los valores progresistas de la educación, la crítica o la impugnación del catolicismo como forma de autoridad, en suma, de todo cuanto para Villoslada pudo haberse desarrollado, en una época anterior, bajo el nombre de erasmismo. Debe señalarse aquí la virulencia extrema de las afirmaciones de Villoslada y la paradoja que presenta, sólo unos pocos años más tarde, la defensa y la ilustración de la primera Compañía por la voz de este mismo "krausista". [Para la profunda influencia del pensamiento krausista en el sistema educativo español, véase la obra del jesuita Enrique Ureña, *Krause, educador de la humanidad*, Universidad Pontificia Comillas-Unión Editorial, Madrid, 1991 (T.).]

[34] *AHSI*, 1938, pp. 118-120.

[35] Publicado en italiano en *Spagna Contemporanea*, núm. 16, 1999, pp. 163-182.

[36] Véase, por ejemplo, del mismo Bernard Vincent, "Le séminaire parisien de Pierre Vilar", en Benoit Pellistrandi (dir.), *La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en España*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 217-222.

[37] *Ibidem*, p. 168.

[38] Conferencia de 1967, hoja 4.

[39] Pablo Fernández Albadalejo, "Yo también estuve en Arcadia", en Benoit Pellistrandi (dir.), *La historiografía francesa del siglo XX*, p. 329.

[40] Como se procurará ir poniendo de relieve al hilo de las anotaciones del curso.

[41] Este "progresismo" ha sido objeto de discusión en España, como nos recuerda Manuel Peña Díaz, "La historiografía francesa en la historia cultural de la edad moderna", en Benoit Pellistrandi (dir.), *La historiografía francesa del siglo XX*, p. 179. Y lo explica por "la negativa a asociar el progresismo español exclusivamente con la influencia erasmista. No se ha aceptado la tesis liberal e irenista de Bataillon según la cual no hubo ni heréticos ni heterodoxos, sino solamente erasmistas [...]". Según José C. Nieto (*El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Droz, Ginebra, 1997 [E.]), Bataillon habría negado la existencia de la herejía y la habría sustituido por un "malentendido [...]". Sin pretender volver a nuestra propia crítica al progresismo de Bataillon en su interpretación de la primera Compañía de Jesús, cabe preguntarse si la lectura del curso de 1945-1946 no vendría a modificar la tesis de un erasmismo hegemónico del autor de *Érasme et l'Espagne*. Y esta misma pregunta puede plantearse para Lu Ann Homza: su perspectiva, muy penetrante, sobre el universo clerical español en sus tensiones internas, que ella opone, en la introducción de su *Religious Authority in Spanish Renaissance* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000, pp. XVIII-XX), al modelo forjado por Bataillon, ¿podría tal vez verse enriquecida por el propio Bataillon tras la lectura de su curso? Aquel Bataillon que, en cierto modo, parece responder, a través de la Compañía de Jesús, clerical *y* erasmista y, por tanto, conflictiva *y* liberal, a las objeciones que se le han hecho.

[42] Con algunas pocas honrosas excepciones, como la de Henri Bremond en el contexto modernista, obra de la que Américo Castro se lamentaba de que no tuviese su correspondencia española (véase nota 32). Véase, sobre este punto, la reciente reedición de su *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, bajo la dirección de François Trémoliéres, Jerôme Millon, Grenoble, 2006.

[43] Véase, por ejemplo, sobre esta cuestión, la tesis doctoral, todavía inédita, de Sébastien Brodeur-Girard, *Les Jésuites et l'Encyclopédie*, EHESS-Université de Montréal, 2005.

[44] La posibilidad de una construcción biográfica de algunas de las figuras más señaladas de la primera Compañía no debe nunca perder de vista los desafíos de la perspectiva inversa del curso de Marcel Bataillon que, sin haber tomado una postura explícita —aunque la carta de Paul Dudon a Bataillon a propósito de la biografía de Ignacio debería darnos luz suficiente sobre este punto (véase nota 31)—, descarta radicalmente lo que para él, y en su época, caía inevitablemente dentro del campo de influencia de una tradición hagiográfica.

[45] Véase la reseña publicada en *AHSI*, 1938, pp. 118-120.

[46] Bernard Vincent, "Le séminaire parisien de Pierre Vilar", p. 177.

[47] Véase en particular Sabino Sola, "En torno al castellano de san Ignacio", *Manresa*, núm. 28, 1956; también Giuseppe Gennaro, "La expresión literaria mística del diario espiritual de san Ignacio", *Manresa*, núm. 35, 1963. También el recientemente desaparecido Juan Plazaola, director de la revista *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, San Sebastián, con quien tuve, no hace mucho, la oportunidad de abordar esta cuestión, opinaba que ese antiguo debate señalaba una disidencia en la España franquista.

[48] Sobre Miquel Batllori y su contribución a las investigaciones sobre la historia cultural de Cataluña y Aragón en el siglo XVI, véase *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona, 1987, y la breve síntesis de Ottavio di Camillo, "The Renaissance in Spanish Historical Thought", *Renaissance Quarterly*, 1996, pp. 377-379.

[49] La contribución de Bataillon a la historia de la Compañía encaja mal con la crítica de Ricardo García Cárcel (en *España y América en una perspectiva humanista*, p. 72), que reprocha al autor de *Érasme et l'Espagne* su "castellanocentrismo". ¿También aquí el curso de 1946 como respuesta (anticipada) a las objeciones de la obra de 1937? Se irá perfilando una función autocrítica de este curso en la obra de Bataillon. Merece recordarse aquí una observación de Silvana Seidel Menchi, aunque ya en 1996: "Han pasado 60 años desde la publicación del libro de Marcel Bataillon sin que se haya lanzado ningún desafío serio al dogma, salvo el del propio Bataillon": Silvana Seidel Menchi, "Do we Need the 'Ism'? Some Mediterranean Perspectives", en Mariane E. H. N. Mout, Heribert Smolinsky, J. Trapman *et al., Erasmianism. Idea and Reality*, Koninklijke Nederlandse, Akademie van Wetenschappen, Ámsterdam-Nueva York, 1997, p. 49.

[50] Debe recordarse también, en este mismo periodo, el artículo de Marcel Bataillon sobre "Les pérégrinations espagnoles du juif errant" (*Bulletin Hispanique*, num. XLIII, 1941), reeditado en 2005 en la *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, con una presentación de la correspondencia Bataillon-Baruzi a cargo de su directora, Simona Munari (véase nota 31). Munari destaca el lugar de las "Pérégrinations" ("caza furtiva en los confines de la historia de las religiones", observa Bataillon en una de sus cartas a Baruzi) en esa correspondencia.

[51] El mejor análisis de este momento historiográfico, hasta ahora poco estudiado, es el de Robert Danieluk, "La reprise d'une mémoire brisée: l'historiographie de la 'nouvelle' Compagnie de Jésus", *AHSI*, 2006, pp. 269-308.

[52] Véase en particular, sobre la cuestión *conversa*, Alfonso Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Razón y Fe, Madrid, 1916, vol. III, pp. 589-592 (sobre la quinta Congregación General de la Compañía, por el tiempo en que se les cerraba a los *conversos* la entrada en la orden).

[53] Véase la bibliografía, p. 327.

[54] Conferencia de 1967, hoja 4.

[55] ¿Cómo interpretar, por ejemplo, esta otra anotación (hoja 8): "¿Las observancias monásticas *desvalorizadas* [añadido posterior (E.)], consideradas como símbolo de la religión exterior, ritualista, y equiparadas a un nuevo judaísmo?" Véase recientemente, para esta cuestión en su conjunto, Kenneth Seeskin (dir.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; en particular, acerca de la historia de las costumbres de Maimónides, los artículos de Seymour Feldman, "Maimonides – A Guide to Posterity", pp. 314-359, e Idith Dobbs-Weinstein, "The Maimonidean Controversy", en Daniel H. Frank y Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, Routledge, Londres, pp. 331-349. Agradezco a Maurice Kriegel estas dos referencias. Marcel Bataillon ha comprendido muy bien la significación de la obra de Maimónides en la historia de los conflictos y de las transformaciones internas en la historia del judaísmo español. Queda, por lo demás, abierta la hipótesis de la pertinencia de esta referencia para la segunda mitad del siglo XVI. ¿Pudieron los *conversos* vivir su cristianismo como una revisión crítica de su herencia religiosa y, a la inversa, la tradición cristiana anterior como una forma de aquella herencia? Véase igualmente, sobre este mismo *dossier*, Israël Salvator Révah, *Antonio Enríquez Gómez. Un écrivain marrane (v. 1600-1663*), Carsten L. Wilke (dir.), Chandeigne, París, 2003. La presentación del libro utiliza una correspondencia Bataillon-Révah, conservada en el Collège de France (donde,

como es sabido, Révah fue el sucesor de Bataillon), y menciona diversas reacciones de Bataillon a las investigaciones de Révah sobre los *conversos*. [Para la historia y la evolución interna de los judíos españoles, véase Yitzak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Altalena, Madrid, 1981, en particular, sobre la controversia en torno a Maimónides, vol. I, pp. 76-87 (T.).]

[56] Marcel Bataillon había escrito antes: "si no fuera vasco".

[57] Recordemos aquí que la conferencia de 1967 se pronunció en el marco del seminario de Henri Desroche, autor —me limito a citar tan sólo una de sus obras más célebres— de la *Sociologie de l'espérance* (1973), sociólogo de las disidencias religiosas en el mundo contemporáneo y más en concreto en América Latina.

[58] Conferencia de 1967, hojas 21-27.

[59] Tomo esta expresión, que ha hecho época en el último periodo, de Luce Giard, "Le devoir d'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir", en Luce Giard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, París, 1995, pp. I-LXXIX. Giard designaba con estas palabras las diversas formas de inserción de la historia de la Compañía de Jesús en el paisaje intelectual, científico y político de la primera modernidad, que estaban entonces en plena acción, en muy buena parte gracias a su personal impulso, en la historiografía francesa. El número especial de la *Revue de Synthèse, Les Jésuites dans le monde moderne*, coordinado por Antonella Romano y Pierre-Antoine Fabre, intentó trazar, algunos años más tarde, en 1999, un primer balance de esta "operación historiográfica".

[60] Desde esta perspectiva es "ruptura del aislamiento" *per se*.

[61] Simona Munari (ed.), *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi*, p. 66.

[62] Es uno de los contenidos centrales del *Erasmo* de Bataillon, que, si es bien entendido, hace desaparecer, en mi opinión, buen número de las objeciones dirigidas al autor, como por ejemplo cuando Lu Ann Homza escribe: "Bataillon y sus seguidores han entendido a menudo que una referencia a Erasmo significaba una adhesión al conjunto de sus ideas". Evidentemente no.

[63] El curso de Lucien Febvre —todavía inédito— sobre "Qu'est-ce que la Réforme? Étude d'histoire sociale et religieuse", fue leído también aquel mismo año de 1946. Bajo este mismo impulso debe inscribirse, a mi entender, el doble compromiso de Jean-Pierre Vernant, en 1948, en el joven Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y la renovación de los estudios griegos.

[64] Lu Ann Homza recuerda, muy pertinentemente, que Marcel Bataillon, en las últimas páginas de *Érasme et l'Espagne*, compara la España del siglo XVI y "su conflicto sobre Erasmo" con la Guerra Civil española del siglo XX, "que se inició el mismo año en que terminó su tesis".

NOTAS SOBRE LA EDICIÓN DEL TEXTO

El texto ha sido editado a partir de la versión impresa del capítulo IV (publicada en los *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 24, 1966), de una versión mecanografiada de los capítulos I, II y IV (llevada a cabo en la época de aquella publicación; véase nuestra presentación) y del manuscrito de los cuatro capítulos, incrementado con un número bastante considerable de pequeños añadidos o de correcciones del propio autor, probablemente fechables cuando Marcel Bataillon trabajaba en una conferencia sobre "La Reforma católica" pronunciada en 1967. Dichas llamadas de nota se señalan mediante asterisco(s). La versión mecanografiada contiene pasajes entre corchetes que hemos reproducido con absoluta fidelidad en el texto.

El manuscrito y la copia mecanografiada contienen también un texto preliminar titulado "Objeto de la investigación. Fuentes". Le hemos antepuesto un primer texto que aclara el comienzo del segundo, constituido por una reproducción parcial de la lección inaugural pronunciada por el autor en el Collège de France en 1945, y hemos dado a este conjunto el nombre de "Introducción". Hemos añadido al manuscrito, de una escritura seguida, entre las grandes divisiones de los cuatro capítulos, una línea en blanco para marcar el corte.

La notación añadida al curso, que no incluía salvo en el capítulo II, se limita a rápidas informaciones complementarias y a indicaciones bibliográficas. Como se recuerda en la presentación, la mayor parte de los personajes de esta historia se encuentran en la gran obra de Bataillon sobre *Érasme et l'Espagne* a la que remitimos al lector. El índice onomástico al final del volumen ayudará a esta circulación. En el inicio del volumen se ha concretado un conjunto de observaciones historiográficas sobre el texto.

INTRODUCCIÓN

[…] El año 1841[1] el Collège [de France] se enriqueció con dos cátedras de lenguas y literaturas modernas. Una de ellas, la dedicada a las lenguas y literaturas de origen germánico, recayó en Philarète Charles; la otra, reservada a las lenguas y literaturas de Europa meridional, fue la de Edgar Quinet. Muy pronto se echó de ver que no era tarea fácil trazar los límites de esta Europa. Ya antes incluso de haber tomado posesión de su cátedra, Quinet escribió a su madre para asociarla a su satisfacción y a sus proyectos:

> Las literaturas neolatinas configuran una sección en la que se goza de total libertad. Abarcan todo el sur, Italia, España, Francia; y como se las puede contraponer al norte y por otra parte el Collège de France es muy poco exigente en la cuestión de sus límites, en resumen esta cátedra está abierta a todo.

Bella y peligrosa libertad que indujo a Quinet a instalarse en los confines entre la historia y la predicación política y que le valieron a sus cursos destinos tempestuosos. [En 1870 el gobierno provisional restituyó la cátedra a Edgar Quinet. Pero (…) Quinet, agotado, fallecía el año 1875 (…) La cátedra de lenguas y de literaturas de Europa meridional entró entonces en una nueva etapa de su historia.]

[…] Nada ha caducado en los trabajos de aquel maestro [Alfred Morel-Fatio]. Si ya no podemos contentaros con algunas de sus formulaciones, si ya no buscamos simplemente “una fotografía de la vida española” en la *comedia*, la precisión y la objetividad de sus investigaciones hacen que puedan servir siempre de puntos de apoyo para investigaciones ulteriores. […] No, no han envejecido sus investigaciones. Pero sí ha envejecido, a un ritmo acelerado, hasta el derrumbamiento total, el mundo en el que fueron llevadas a cabo. Todavía nos encontramos sepultados bajo sus escombros, intentando liberarnos de ellos para llegar a una vida nueva. Cuando manejamos, en Versalles, los preciosos *dossiers* de Morel-Fatio, que también habrían podido quedar reducidos a cenizas; cuando ojeamos aquella correspondencia científica en la que revive la comunidad internacional de hispanistas de la que él era el centro, apenas podemos imaginar aquella gran obra de paciencia fuera de aquel periodo de excepcional tranquilidad —entre 1871 y 1914— en el que se llevó a cabo en su práctica totalidad. Se diría que la filología tenía ante sí la eternidad, que las monografías impecables podían preparar con largos plazos las grandes síntesis. No faltaban ni tiempo ni papel para las publicaciones eruditas. Los sabios, los libros, las revistas, las separatas circulaban sin obstáculos por el mundo entero. Mundo demasiado fácil, en verdad, en el que los trabajadores menos cultivados que Morel-Fatio corrían el peligro de dejarse atrapar por el engranaje del automatismo del método bien ejecutado y olvidarse de que la filología está hecha para el hombre y no el hombre para la filología.

En cuanto a nosotros, que acabamos de vivir un cataclismo y surgimos de un caos; nosotros que, para no hablar de las dificultades cotidianas, debemos trampear con la oficina de cambios y con las valijas diplomáticas para hacernos con este o aquel libro indispensable; nosotros que esperamos poder rehacer la comunidad internacional de

sabios sin la que no acertamos a imaginar el verdadero trabajo científico, nos proponemos mantenernos fieles al rigor de las técnicas bien acreditadas. Pero sabemos el precio del tiempo. Seremos tal vez menos pródigos en los trabajos preparatorios; estaremos más preocupados por los grandes problemas humanos de lo que lo estuvo la edad de oro de la filología. No nos sentimos avergonzados cuando miramos, también en busca de enseñanza, hacia épocas agitadas que trabajaban más rápido y menos bien y que se atrevían a plantear, sin preparación suficiente, cuestiones temibles. ¿Qué habría dicho Morel-Fatio si hubiera visto a un hispanista serio interrogar a la obra de Quinet, es decir, a la era precientífica del hispanismo? Habría fruncido el ceño, porque se había formado sin duda un juicio mediocre sobre aquel precursor demasiado elocuente. En el primero de sus *Études sur l'Espagne*, "Comment la France a connu et compris l'Espagne depuis le Moyen Âge jusq'à nos jours" [¿Cómo ha conocido y comprendido Francia a España desde la Edad Media hasta nuestros días?], pasó revista a los visitantes franceses que difundieron entre nosotros el conocimiento de España, desde los monjes de Cluny y del Císter hasta los viajeros románticos. No se menciona a Edgar Quinet. O, más bien, temo tener que reconocerlo, bajo la hiriente mención del "profesor de vacaciones" entre los que hicieron del viaje a España "un género raído".

Pues bien, conozco, entre los españoles contemporáneos, a más de un buen juez que tiene en mucho aprecio ese viaje de Quinet, ese libro al que dio por título *Mes vacances en Espagne*. No sólo por el acento, únicamente comparable al de un Chateaubriand o un Barrès, sino también por la penetrante simpatía con que este francés comprendía la España de su tiempo. Nadie, en toda la literatura histórica sobre el siglo XIX español, expresa mejor que Quinet el drama de la vieja España, sacudida por la Revolución francesa y la invasión napoleónica, en los años de aprendizaje de la monarquía constitucional.

Quinet se dedicó también, aunque con menor fortuna, al pasado de los pueblos del sur, de la Italia de Tasso, del Portugal de João de Barros y de Camoe˜s, de la España de Colón, de Ercilla y de Cervantes. Hay en su lección inaugural de 1842 visiones nada mediocres acerca del carácter original del Renacimiento en la península ibérica. Eran las que podía formarse un espíritu penetrante y generoso con una documentación bastante exigua. Aquí, ni la intuición adivinadora ni la simpatía o la contemplación de los monumentos árabes podían suplir el desconocimiento de los textos fundamentales para reconstruir toda una historia literaria y una historia religiosa de la vieja España. Sonreímos hoy cuando leemos las palabras con las que, el 20 de mayo de 1844, se inauguraba el curso sobre el "Ultramontanismo". "Vengo de Granada y de Córdoba para hablar del sur de Europa." Quinet nos declara que fueron dos las razones que le empujaron hacia España. La segunda, de la que reconoce que es la principal, era estudiar sobre el terreno mismo la situación de la Iglesia española. Es indudable que tras la primera guerra carlista ese estudio valía por sí solo la pena del viaje. Y éste es el motivo de que en *Mes vacances* reviviera plenamente el estado político-religioso de España por aquellas fechas y que lo reviviera también, y con una concentración aún más emotiva, en la primera lección del curso sobre el "Ultramontanismo". Pero había una gran dosis de

ilusión en la otra razón que movía a Quinet a partir hacia España; a saber: la necesidad de ver los lugares y los monumentos para comprender los libros. Es —nos dice— en las mezquitas de Toledo y de Andalucía donde llegó a entender lo que hay de musulmán en el cristianismo de Calderón. He aquí una revelación harto singular. Quinet advirtió perfectamente la importancia de la teología y de la mística en la España del Siglo de Oro. Pero se limitaba a fórmulas sumarias sobre sus "pensadores más profundos" que —siempre según él— "hacen profesión de no pensar". Fue necesario esperar hasta las investigaciones precisas de Morel-Fatio acerca de las lecturas de santa Teresa para comprender el alcance exacto del *no pensar nada* de la escuela mística carmelitana. En términos generales, a Edgar Quinet le faltó considerar la época del humanismo cristiano en y desde sí misma y dentro de la tradición de que aquel humanismo es heredero, más que desde la perspectiva histórica determinada por la evolución moderna de un pensamiento independiente de la religión. Pero es un anacronismo tenaz, porque ha sido necesario recientemente un libro vigoroso para denunciarlo, a propósito del *Problème de l'incroyance au* XVI*e siècle*.

Se descubre el vicio radical de las famosas lecciones de Quinet sobre los jesuitas desde el momento mismo en que se las sitúa en su lugar en la serie breve y deslumbrante de sus cursos. Son simplemente una introducción a los cursos sobre el "Ultramontanismo" y "El cristianismo y la Revolución francesa". Pero, una vez reconocido esto, no todo es desdeñable en aquellas lecciones que desataron tempestades. Y me gustaría señalar, para concluir, cómo me propongo prolongar y enderezar, 102 años más tarde, su investigación, en este curso de los martes que estará dedicado a los inicios de la Compañía de Jesús en España y Portugal. La Asamblea del Collège de France ha aprobado este tema sin temor a provocar, ni por un instante, nuevos tumultos. No se ha considerado necesario reabrir el viejo debate de 1845 para determinar si las instituciones de los pueblos ibéricos, y más en particular sus instituciones religiosas, están implicadas en la historia de su literatura. Ni los *Ejercicios espirituales* ni las *Constituciones* de la Compañía son libros de escaso peso. Y la obra de la Compañía de Jesús reviste gran interés para la historia temporal y espiritual de los pueblos de la península ibérica y de América Latina. Se trata, en términos más generales, de una obra que marca una evolución decisiva para los destinos modernos del cristianismo. No seremos nosotros quienes reprochemos a Quinet haber abordado el problema de los jesuitas con una profunda preocupación por las relaciones entre el cristianismo y el mundo moderno. Sólo que opinamos que concebía aquellas relaciones de una manera simplista cuando exageraba el antagonismo entre el Sur católico y el Norte protestante, cuando reducía el catolicismo al ultramontanismo, a la intervención de lo espiritual en lo temporal, a la inhibición de todo pensamiento independiente. Gabriel Monod, juez que Morel-Fatio no habría recusado, ha rendido homenaje a la seriedad del esfuerzo desplegado por Quinet en torno a los jesuitas, aunque denunciando también a la vez los contrasentidos que falsean algunos de sus puntos de vista. Ha señalado la superioridad de sus lecciones frente a las que Michelet dictaba durante aquellos mismos meses de 1843 sobre el mismo tema y que fueron publicadas en el mismo volumen. Para limitarnos sólo al periodo de

los orígenes, Quinet sintió la grandeza de la personalidad de Ignacio de Loyola pero, equivocándose acerca de la significación de los *Ejercicios*, esquematizaba y endurecía los rasgos del fundador, de su obra y de sus primeros compañeros para hacer cuadrar este esquema con el del jesuitismo, máquina de guerra que acababa de bosquejar al principio de su lección. Cuando habla de las reacciones suscitadas desde sus primeras etapas por la Compañía, lo hace sin exactitud y sólo aduce estas reacciones hostiles como argumentos contra ella. Digamos en su descargo que la principal documentación de que disponía era una literatura polémica.

Pero a continuación, también la Compañía se vio afectada por la edad de oro de la filología. Disponemos hoy día de una enorme edición crítica y anotada de documentos originales procedentes de los primeros jesuitas, documentos que nos permiten revivir la fase heroica y peligrosa de los inicios, volver a captar a la Compañía en eclosión como una obra colectiva, situarla en su lugar exacto en el movimiento religioso de la época, estudiar objetivamente su espíritu, no un espíritu que habría sido fijado de una vez para siempre por la conversión de su fundador y codificada en los *Ejercicios*, sino un espíritu que se va forjando poco a poco a través de la acción de Ignacio, de sus primeros compañeros, de sus primeros reclutamientos. Éste será el material principal de nuestro estudio, cuya abundancia habría desanimado a Edgar Quinet, habituado a concebir y a construir con pocos materiales. En nuestro caso se tratará de ver a los primeros jesuitas a pie de obra, trabajando en el terreno de la península ibérica en los diversos ambientes de la sociedad española y portuguesa,[2] terreno del que podría creerse, a primera vista, que les sería propicio, pero en el que tuvieron que sostener ásperas luchas. Veremos a la Compañía en trance de formación remover los ambientes universitarios, todo el mundo de los clérigos y, más en concreto, de los cristianos nuevos embridados por el régimen inquisitorial y los estatutos de limpieza de sangre. Los veremos mezclarse con los movimientos de reforma monástica, pero conservando al mismo tiempo su originalidad propia. Sus primeras conquistas entre los grandes de la tierra nos permitirán tal vez entrever algunos de los peligros inherentes a su prodigioso crecimiento futuro.

Estas investigaciones metódicas, pero no sistemáticas, sobre los primeros pasos de una gran empresa humana, nos llevarán, así lo pienso, a renovar nuestras ideas sobre la Reforma católica cuya denominación negativa como Contrarreforma nos ha ocultado durante demasiado tiempo su complejidad. En resumen, en lugar de servirnos del tema de los jesuitas para adoptar una postura acerca del problema del futuro del cristianismo, que no es nuestra misión, nos ayudará del mejor modo posible a esclarecer los orígenes del cristianismo moderno al precisar, en estos orígenes, la contribución de los pueblos ibéricos.

Objeto de la investigación. Fuentes[3]

Al traer a la memoria[4] las lecciones de Quinet y de Michelet sobre los jesuitas, señalé el

cambio fundamental que se ha operado en nuestra perspectiva histórica respecto de la Compañía de Jesús. Los historiadores de hace un siglo partían de la abundante literatura polémica que había florecido en torno a la Compañía, en contra y a favor de ella, durante los siglos precedentes a propósito de su expulsión en varios países, de su disolución por el papado y de su restablecimiento, a principios del siglo XIX.[5] Cuando intentaban remontarse a los orígenes de esta institución, efectuaban un movimiento regresivo carente de documentación suficiente para instalarse en el periodo de los inicios y desandar el curso de los siglos, carente de la objetividad necesaria para abstenerse de los juicios de valor emitidos sobre la obra global de la Compañía entendida en los términos de un crecimiento gigantesco en el que el alma de la institución se habría muchas veces degradado y, en cualquier caso, no pudo mantenerse a la altura del nivel exigido por sus responsabilidades. Al volverse hacia un pasado más bien oscuro para ellos, proyectaban su juicio sobre este pasado con la pretensión de iluminarlo. Ocurría así que se veían compelidos a leer los *Ejercicios espirituales* y las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, casi los únicos documentos a su disposición para la etapa de los orígenes —aparte las fuentes narrativas, de las que no se fiaban— de acuerdo con la idea que se habían formado sobre el papel histórico de los jesuitas. Convencidos de que esta función había sido, en su conjunto, una inmensa empresa de dominio y de avasallamiento, buscaban el secreto de aquella evolución en los *Ejercicios*, considerados como el manual del maquinismo moral (la fórmula es de Michelet), y en las *Constituciones*, consideradas como la organización de la obediencia *perinde ac cadaver*. Convencidos de que el principio de la Compañía había sido un principio de muerte, ni siquiera se les había ocurrido la idea de que, en sus comienzos, hubiera podido inquietar —como fuerza joven e innovadora— a los poderes establecidos.[6] Se habría podido pensar, *a priori*, que aquellos *republicanos* contemplarían con cierta benevolencia las opiniones del *De rege* de Mariana, favorables al tiranicidio. Pero no. Quinet otorga a las nacientes monarquías absolutas la comprensión histórica que deniega a la Compañía. Descubre las fuerzas del futuro en las grandes monarquías que acababan de constituirse. “El futuro inmediato de España, de Francia, de Inglaterra, en el siglo XVI, pertenece a la monarquía. Es ésta la que personifica, en este momento, la vida de los pueblos y de los Estados.” Aquí se descubre, como en otras partes, el papel destructor de la orden de Jesús: “Asentada en una monarquía, la mina en nombre de la democracia; y recíprocamente, mina la democracia en nombre de la monarquía”.

Desde hace un siglo, el progreso de la erudición histórica ha permitido reemprender el estudio de la cuestión de los jesuitas siguiendo el hilo recto de la historia. Se ha situado en su lugar correcto y se ha valorado con mayor exactitud el papel histórico de la Compañía en la vida de los diferentes pueblos. Tanto la historia general como la religiosa del siglo XVI han hecho grandes progresos, sobre todo en el ámbito del conocimiento de los movimientos tan mal resumidos en los términos de Reforma y Contrarreforma. En lo que concierne a la Compañía, ha visto la luz una masa enorme de documentación, que hace posible una descripción minuciosa de su evolución real y permite a los historiadores independientes definir su función en la historia moderna del cristianismo. En este último

terreno, ha hecho época el librito de Boehmer, traducido al francés por Gabriel Monod en 1910.[7] Sin abordar el tema de la teología de los jesuitas, ha situado con mucha fortuna su obra de apostolado "en el punto culminante de la historia del monacato occidental". Por otra parte, también la introducción de Monod ha contribuido, con su crítica serena de cierto número de cuestiones envenenadas por los prejuicios, a una comprensión equilibrada de la Compañía de Jesús, sin complacencias, por lo demás, hacia ella, porque al contraponer el espíritu de Ignacio de Loyola al espíritu de Calvino, al que tuvo en jaque, no oculta sus preferencias por el segundo. Monod ha demostrado al menos la lamentable insuficiencia de los juicios totalmente hostiles, como los de Michelet y Quinet. Y les ha opuesto aquella observación tan atinada de Voltaire que debe tener siempre presente quienquiera que estudie a los jesuitas sin amarlos: "Ninguna secta, ninguna sociedad ha podido tener jamás el designio de corromper a los hombres".

Pero creo que el esfuerzo de justicia de Boehmer y de Monod debe ser superado por un esfuerzo de comprensión aún más objetivo, aún más desligado de ideas preconcebidas acerca de lo que representan un Calvino y un Ignacio de Loyola. En todo caso, cuando abordemos la historia de los orígenes de la Compañía, deberemos precavernos a toda costa frente a la tentación de considerarla de una manera excesivamente simplista. Incurriríamos aquí en aquel execrable simplismo al que alude Lucien Febvre a propósito del problema de la incredulidad en el siglo XVI si contempláramos la acción de los primeros jesuitas como una actividad puramente antiprotestante. Fue, desde luego, una actividad coetánea del protestantismo naciente al que disputó el terreno y al que se enfrentó en este sentido y también en otros, pero ¡qué lejos estuvo de actuar siempre como su contrapié! Ya Boehmer observaba, con justa razón, que san Ignacio no había iniciado su obra mundial como un antiLutero, sino más bien como un August Hermann Francke[8] católico, es decir, como un pietista. Sólo con el paso del tiempo, afirmaba Boehmer, se convirtió Ignacio en un antiLutero, tanto bajo el imperativo de las circunstancias como por un impulso voluntario ante aquella misión que se le encomendaba. La Compañía necesitó algún tiempo para descubrir su destino. Pues bien, es precisamente aquella etapa de indeterminación, que coincide con la de sus inicios, los 15 años que precedieron a la aprobación pontificia[9] y los 15 que la siguieron, la que tiene para el historiador un interés único: aquel momento en el que la Compañía ejercía su atracción sobre hombres tan dispares como el duque de Gandía (san Francisco de Borja) y Guillaume Postel, y la sentimos rica de posibilidades, algunas de las cuales se hicieron realidad mientras que otras fueron sacrificadas por la historia. Esas posibilidades dependían, por una parte, del movimiento del siglo. Pero eran también, por otra, la obra de un grupo de hombres excepcionales a los que no se puede estudiar sin amarlos de alguna manera, sin dedicarles, en todo caso, una estima impregnada de admiración. Los jesuitas españoles y portugueses de la primera hora y los primeros reclutamientos que se atrajeron fueron los fundamentos de una conquista espiritual que despierta el recuerdo de la conquista material del Nuevo Mundo en virtud del contraste entre la magnitud de los imperios conquistados y el exiguo número de los conquistadores. La obra de aquellos asombrosos pescadores de hombres, la transformación de un puñado de apóstoles en una

poderosa institución organizada, constituye el objeto de nuestro estudio. Lo acometemos para conocer mejor a la Compañía de Jesús y, también, y al mismo tiempo, para conocer mejor a España y Portugal en el momento de su gran papel histórico. Nuestro enfoque será, en definitiva, poco menos que el inverso de Quinet cuando indagaba los orígenes de la Compañía para descubrir en algunas frases de los *Ejercicios* o de las *Constituciones* la clave de su ulterior evolución. Nosotros intentaremos, por nuestra parte, vivir con los hombres que soportaron el peso de este destino, aunque todavía lo desconocían, y procuraremos no perder de vista las múltiples virtualidades que habrían podido convertirse en realidad en un destino diferente si hubiera sido diferente el movimiento del siglo. No es, pues, el espíritu de Ignacio, considerado como motor inmóvil de la institución, lo que nos interesa. Es la Compañía, entendida como empresa colectiva y como empresa en acción y en devenir.

No nos proponemos como meta repasar detalladamente la génesis de todos los sucesivos establecimientos a través de los cuales puso pie en la península ibérica. Este trabajo ha sido ya hecho, y de manera excelente. En su *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, cuyo primer volumen se remonta a 1902, el padre Astraín ha dado la primera de esas historias por países, por la misma época en que los jesuitas iniciaban la publicación de sus *Monumenta Historica Societatis Iesu*.[10] Se trata de una de las mejores de esas historias parciales. En 1931 comenzó a aparecer la *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal* del padre Francisco Rodrigues. Es minuciosa y aporta abundante documentación. Avanzamos, pues, aquí por terrenos perfectamente explorados. Pero si nos importa, y en gran manera, el detalle de los hechos, si contamos con remontarnos a las fuentes, no se trata tanto, en nuestro caso, de rehacer un estudio exhaustivo, sino más bien de profundizar en puntos que nos parecen significativos. Más que el conjunto total de los establecimientos jesuitas es su significación lo que nos interesa. ¿Hacia dónde tendía exactamente aquella fuerza nueva puesta al servicio de la fe? ¿Cómo actuaba sobre la masa de los fieles? ¿Qué se admiraba en ella? ¿Qué se le echaba en cara cuando se le ofrecía resistencia? A lo largo de este tipo de preguntas progresará nuestro conocimiento de la Compañía, de sus afinidades y de sus oposiciones con las restantes fuerzas de reforma religiosa con las que se encontró en su camino con mayor seguridad que si acometiéramos, una vez más, el análisis de los *Ejercicios* y las *Constituciones*.

Dentro de poco se cumplirán los 50 años de la publicación de la primera obra histórica sólida consagrada a *La Genèse des "Exercices"*[11] del padre Watrigant. Sus investigaciones sobre la meditación metódica antes de san Ignacio abrieron el camino a un sinfín de trabajos sobre la inspiración de los *Ejercicios* en toda la extensión de la palabra, porque se trataba de explorar su origen y su sentido tanto en la experiencia interior de san Ignacio como en la precedente literatura espiritual. Se trataba también de precisar el puesto de los *Ejercicios* en la espiritualidad de la naciente Compañía, una espiritualidad que los desbordaba muy ampliamente. A este respecto, parece tener una considerable importancia el libro del padre Bernard *Essai historique sur les "Exercices"*,[12] tan generosamente utilizado por Bremond en su gran *Histoire littéraire*

du sentiment religieux en France. Digo que *parece* tener, porque esta obra no se encuentra en nuestras bibliotecas, y hago notar que tampoco aparece citada por el padre Dudon en la bibliografía, por otra parte caudalosa, de su *Saint Ignace de Loyola*.[13] Casi por el mismo tiempo que el libro del padre Bernard apareció el del padre Codina, *Los orígenes de los "Ejercicios espirituales"*.[14] Pero las investigaciones sobre las fuentes son infinitas y, por otra parte, poco concluyentes, a menos que se conozcan de forma segura las lecturas de un escritor, como es el caso de las lecturas de santa Teresa estudiadas por Morel-Fatio.[15] En el momento actual un erudito español ha preparado un nuevo trabajo de gran envergadura sobre la génesis de los *Ejercicios espirituales*, una génesis en la que este autor otorga al *Enchiridion* y al *Sermón del Niño Jesús* de Erasmo una importancia mucho más destacada que la que le concede el padre Watrigant.[16] Pero todas estas investigaciones no son, repito, muy concluyentes. Me parece, por otro lado, interesante para nuestro objetivo ver cómo, a partir de qué fecha y para qué finalidades fueron empleados los *Ejercicios espirituales*. La expresión *dar los ejercicios* ha pasado a ser, en las vidas de los jesuitas, una especie de cliché. Pero designa una realidad bastante diversa según los tiempos y los ambientes a los que se aplica. Y aunque es verdad que los *Ejercicios* han sido uno de los principales medios de acción y de selección de la Compañía, habría que precisar con exactitud los límites de su utilización.

También las *Constituciones* pueden prestarse a infinitas investigaciones comparativas. El libro paradójico de Hermann Müller sobre *Les origines de la Compagnie de Jésus*,[17] que formula la tesis de una imitación, por san Ignacio, de las cofradías musulmanas no es, a nuestro entender, otra cosa sino un caso extremo y significativo de las aproximaciones y las comparaciones a que puede prestarse cualquier institución con otras instituciones similares sin que se nos aclare por ello el espíritu de la institución estudiada. También aquí es la práctica de la Compañía naciente, son los esbozos, las deliberaciones de 1539 impresas en los *Documenta praevia* de la gran edición crítica de las *Constituciones*,[18] y, sobre todo, las primeras tentativas, los errores, las dificultades, las crisis profundas como la de 1559, en la que el papado impuso a la Compañía un abandono temporal de su originalidad propia, las cuestiones que nos interesarán como eminentemente reveladoras de aquella originalidad y nos esclarecerán, mejor que cualquier comparación ingeniosa, el espíritu de la Compañía codificado en sus *Constituciones*.

Todo cuanto acabo de decir explica el subtítulo de este curso: "De los *Ejercicios* a las *Constituciones*".[19] Es la síntesis de una etapa y de un movimiento. Es el periodo que corre desde el primer apostolado conocido de san Ignacio, en los años de Alcalá, cuando los *Ejercicios* sólo existían —si es que verdaderamente existían— como esbozos, hasta los años en que fueron impresos y se redactaron y se promulgaron las *Constituciones* en las que se fija la forma definitiva de la Compañía. Avanzaremos en nuestro estudio hasta la crisis del pontificado de Paulo IV, porque puso por un instante en tela de juicio la originalidad de la Compañía y porque esta crisis coincidía en el tiempo en España con un auténtico drama en el que estaban implicadas todas las fuerzas de la Reforma católica, o al menos las fuerzas de su facción activa, los jesuitas y los dominicos espirituales.

Aquella crisis —en la que por orden del Gran Inquisidor se ven puestos en el *Index* san Juan de Ávila, Luis de Granada y san Francisco de Borja— fue la que decidió el futuro de la Compañía en España y en otros lugares. Con ella llegaba a su fin la infancia y la adolescencia de la Compañía, aunque medio siglo más tarde Mariana, en su célebre memoria titulada *Tratado de las enfermedades de la Compañía*,[20] la veía como una institución muy joven, todavía aquejada por enfermedades infantiles. Es verdad que Mariana, formado en la época de aquella gran crisis en la que, para poder sobrevivir y conservar sus éxitos prodigiosos, tuvo que tener en cuenta la experiencia acumulada por las grandes órdenes monásticas, entendía que la Compañía debía acercarse más y más a las órdenes varias veces centenarias y llevar a cabo una síntesis de su propia novedad con la tradición de aquéllas. Consideraba como puramente quimérica la ilusión que hubieran podido albergar los primeros jesuitas de hacer algo enteramente nuevo respecto al monacato anterior. En suma, en los inicios del siglo XVII, un jesuita de espíritu independiente podía ya considerar a la Compañía como lo hará en el siglo XX un historiador sin prejuicios —un Boehmer—, esto es, como llevando hasta su estadio final la evolución del monacato occidental: una evolución que avanza desde los primeros benedictinos a la reforma cisterciense y a las grandes órdenes mendicantes, se prolonga luego, si así quiere verse, en el siglo XVI con la creación de la Compañía de Jesús y, todavía en el siglo XVII, de alguna forma, con la fundación de la Congregación del Oratorio, formada por sacerdotes seculares.

Pero nosotros, que nos esforzaremos por volver a captar los comienzos de la Compañía antes de la gran crisis que la forzó a integrarse en aquella gran corriente del monacato modernizado, no debemos ignorar ni uno solo de los rasgos de aquella originalidad primera que tan ilusoria y peligrosa le parecería más tarde a un Mariana. Los primeros jesuitas quisieron ser apóstoles en el sentido fuerte y originario de la palabra. Quisieron serlo en las tierras lejanas nuevamente abiertas a los europeos. Esta cuestión de las misiones lejanas es un punto que sólo tocaremos desde la perspectiva de sus relaciones con el otro apostolado de los jesuitas, el que se ejercía en el suelo europeo. Se tratará de analizar en particular, a propósito del caso español y portugués, qué clase de apóstoles quisieron ser en Europa. Veremos el género de asociación que los acontecimientos les llevaron, paso a paso, a crear. Cómo se vieron precisados a deslindar su propaganda de la de los alumbrados que despertaban la inquietud de la Inquisición. Cómo pusieron asimismo empeño en distinguir su género de vida del de las órdenes monásticas, qué relaciones mantuvieron con ellas y con las dos tendencias que se manifestaban en el seno de la orden de santo Domingo, qué colaboraciones creyeron que aportaban a la obra general de reforma de las órdenes, etc. Sólo así llegaremos a comprender su influencia real en la evolución del monacato.

Los primeros jesuitas entendieron que una gran empresa como la suya exigía una selección particularmente rigurosa. El primer equipo consagrado mediante el voto de Montmartre[21] era el resto, probado y acrisolado, de una comunidad anterior menos estricta y menos selecta, que se había depurado de una parte de sus miembros, esto es, de los que se había comprobado que no tenían una verdadera vocación religiosa o cuya

vocación era más bien de tipo monástico. Pero ¿cómo consiguió aquella pequeña comunidad, una vez comprometida en su apostolado y consagrada por la autoridad pontificia, agregar nuevos apóstoles, cómo supo atraerlos, cómo acertó a ponerlos a prueba? Volveremos a encontrarnos aquí con los *Ejercicios* a propósito de la comprobación de su vocación. Pero percibiremos sobre todo la atracción ejercida por aquel apostolado de nuevo género, el magnetismo personal de aquellos a quienes acabo de llamar grandes pescadores de hombres. Nada será más apasionante para nosotros que reconstruir la vocación de algunos de ellos, sobre cuyos hombros recaerían, al cabo de unos pocos años, las más altas responsabilidades de la Compañía. Nos detendremos, más en particular, en algunas vocaciones típicas en el universo de los clérigos más impregnados de las inquietudes religiosas de la época, en algunos españoles que fueron dignos hermanos de Guillaume Postel pero que, menos poseídos por quimeras personales, se identificaron inmediatamente con la Compañía de Jesús en vez de ser rechazados por ella: el mallorquín Nadal, que nos ha narrado su conversión y su vocación de manera tan conmovedora y que llegaría a ser vicario general de Ignacio; el aragonés Torres, cuya vocación está envuelta en mayor misterio y que, por su cultura humanista y su capacidad de manejar a los hombres, ocupó un gran espacio en la diplomacia y en el gobierno de la Compañía, en concreto como provincial de Andalucía y de Portugal.

Nos ocupará también otra vocación mucho más conocida: la del duque de Gandía, marqués de Lombay y virrey de Cataluña; en religión, san Francisco de Borja. Cortesano de una distinción poco común y gran dignatario de la monarquía, su entrada en la Compañía embarcó a ésta en una aventura plagada de peligros para una sociedad de apóstoles: la del reclutamiento en los ambientes aristocráticos. La adquisición del duque de Gandía significaba para los jesuitas un enorme acrecentamiento de prestigio y, si se nos permite decirlo sin faltar al respeto, una magnífica publicidad. No sería el arzobispo de Toledo quien dejara de admitirlo. Veremos también las inquietudes que el padre Francisco llevaba consigo, a causa sobre todo de la incertidumbre de su vocación, tan monástica y contemplativa como apostólica. Tendremos que interrogarnos sobre lo que la Compañía debe a las grandes personalidades que supo atraerse, a un Theotonio de Bragança en Portugal, a un don Antonio de Córdoba o a un duque de Gandía en España, para quien la gran cuestión era la renuncia al mundo.

El contrapeso a este elemento aristocrático, cuyo prestigio temporal fue más provechoso aún para la Compañía que su valor humano, fue el elemento fervientemente apostólico que los jesuitas recibieron a través de san Juan de Ávila, apóstol de Andalucía. Los discípulos de Ávila aportaron un refuerzo infinitamente precioso. Sobre ellos reposó, por algún tiempo, la actividad de los jesuitas en tierras andaluzas. La actitud personal de Juan de Ávila hacia la Compañía, a la que admiraba y a la que cedió el provecho de su propia empresa de reclutamiento apostólico, él, que jamás quiso intentar el ensayo de la formación de una congregación de sacerdotes seculares, es uno de los elementos más reveladores para nosotros del verdadero carácter del apostolado de los jesuitas tal como fue percibido por sus contemporáneos, entre los que despertaba adhesiones sin límite y

oposiciones frontales.

Entre los problemas que nos planteará esta primera etapa de la Compañía tendremos que dilucidar el papel de los colegios, de capital importancia para el enraizamiento y la transformación de aquella sociedad de apóstoles en una orden mixta, a la vez propietaria y mendicante. Contrariamente a lo que a menudo se ha creído, los colegios no tuvieron como primera razón de ser una vocación docente de los jesuitas. Aquí, el órgano se adaptó a una función para la que no había sido concebido. Es probable que la competencia con los protestantes en los países afectados por el cisma haya desempeñado un importante papel en la evolución de la Compañía como orden de enseñanza, tal como sugiere el padre François de Dainville en su libro reciente *La Naissance de l'humanisme moderne*, primer volumen de una historia de los jesuitas como educadores de la sociedad francesa.[22] Pero esta evolución pertenece ya a la segunda etapa, ante cuyo umbral nos detendremos.

Durante la época a la que pretendemos ceñirnos, san Ignacio no era todavía, según la expresión de Boehmer, un antiLutero. La actitud de los jesuitas frente a la herejía que combatían (buscando sobre todo la conversión de los herejes) será otro tema de investigación relativamente reciente. La originalidad y el espíritu de la Compañía se nos manifestarán, tanto al menos como en su obra positiva, a través de las resistencias con las que tropezaron. Las resistencias más vivas surgieron precisamente en los ambientes más ardientes en la defensa de la ortodoxia, una defensa con la que la Compañía acabaría por identificarse en el terreno de la historia. En Salamanca en particular, la ofensiva contra los jesuitas estuvo encabezada por el dominico Melchor Cano, que atacaba a un mismo tiempo el apostolado de la Compañía y la propaganda espiritual de sus hermanos en religión, es decir, de los dominicos Carranza[23] y Luis de Granada. Aquella persecución plantea el problema de la oración mental en la espiritualidad de la Compañía. Nos muestra a los jesuitas estrechamente asociados, en la causa de la renovación de la fe, a los dominicos espirituales herederos de Savonarola, entre quienes Melchor Cano no vacilaba en denunciar tendencias de alumbrados.

Pero esto no es todo. Antes de pasar sus pruebas, los jesuitas chocaban a menudo con una desconfianza de principio por parte de las autoridades eclesiásticas diocesanas. En Zaragoza, donde los agustinos amotinaron a la población contra ellos, tuvieron que enfrentarse —a pesar de la protección de la princesa gobernante— a la animosidad del vicario del arzobispado. También en Valencia tuvieron que superar la hostilidad inicial de santo Tomás de Villanueva, otro agustino que a continuación les rindió un sensacional homenaje. En Toledo tropezaron con la malévola voluntad del arzobispo Silíceo, que se opuso categóricamente a su entrada en la diócesis, a despecho de las bulas pontificias de aprobación de la Compañía. Veremos que la razón más profunda de su oposición era la libertad que reivindicaban para sí los jesuitas de reclutar nuevos miembros sin establecer distinción entre los cristianos viejos y los nuevos. Resistieron tenazmente las pretensiones del arzobispo de Toledo,[24] que se mostraba dispuesto a abrirles las puertas de su diócesis a condición de que la Compañía aceptara el estatuto de la limpieza de sangre. La posición de la Compañía respecto a los cristianos nuevos, ya fueran de origen judío o morisco, es

otra de las cuestiones que merecen atención y que nos permite penetrar hondamente en la vida íntima del siglo XVI español. La opinión corriente en España atribuía a los cristianos nuevos una amplia participación en los movimientos religiosos de tendencia iluminista. Entre los jesuitas, y más en particular entre los que habían sido discípulos de san Juan de Ávila, reclutados en Andalucía, era muy significativa la proporción de cristianos nuevos, sobre todo de origen judío. Era cristiano nuevo Laínez, una de las grandes figuras de la orden, que sucedió a san Ignacio como general. Cuando Sacchini, cronista oficial de la Compañía, mencionó este dato en su *Historia*,[25] provocó un formidable escándalo entre los jesuitas de la provincia de Toledo: y esto ocurría apenas medio siglo después de la elección de Laínez para el generalato y tras la negativa de la Compañía a aceptar el estatuto de limpieza de sangre. Se trata de un hecho, entre otros, que ilustra el rápido cambio de mentalidad de los jesuitas en el curso de la segunda mitad del siglo XVI.

Nos será preciso, en fin, a propósito de la crisis que aceleró aquella transformación, analizar las fuerzas que actuaban no solamente extramuros de la Compañía sino también en su seno y que amenazaban su espíritu destruyendo su originalidad. No siempre hubo acuerdo entre los jesuitas acerca de lo que la Compañía era o debería ser. De ahí dramas como el que convulsionó a la provincia de Portugal apenas una decena de años después de su creación y concluyó con la expulsión de Simão Rodrigues, uno de los primeros jesuitas que participaron en el voto de Montmartre. El esfuerzo desplegado en aquel entonces por Nadal para definir el espíritu de la Compañía mediante la promulgación de las *Constituciones* entre las provincias muestra hasta qué punto el crecimiento numérico ponía en peligro la pureza y la claridad de conciencia que la Compañía primitiva tenía de sí misma. Si un Francisco de Borja aportaba disposiciones que eran más propias del monaquismo contemplativo, aquella tendencia a la monaquización de los jesuitas se manifestó muy pronto, y de manera más irritante, en su discípulo, el padre Bustamante, nombrado provincial de Andalucía. Pero la Compañía supo defenderse frente a aquella alteración de su espíritu. Estaba todavía en un horizonte lejano el padre Mariana, que advertía a los jesuitas que aquella vía nueva que pretendían seguir estaba plagada de peligros y no había sido acometida hasta entonces con éxito por ninguna familia religiosa.

Algunas palabras sobre las fuentes que utilizaremos para la investigación del espíritu inicial de la Compañía. No recurriremos a fuentes narrativas cuya principal utilidad es presentar sin graves lagunas la trama de los acontecimientos. La mayoría de estas fuentes son tardías y deformantes y exigen un constante contraste con las fuentes de los archivos. Lo mejor de esos relatos ha sido utilizado por las historias recientes del padre Astraín y del padre Rodrigues. Las únicas fuentes que conservan un interés poderoso para el historiador de los inicios son las que emanan directa o indirectamente de los fundadores de la Compañía: los *Acta quaedam* compilados por el padre Gonçalves da Câmara y conocidos bajo el nombre de autobiografía de san Ignacio; el *Memorial* del mismo Gonçalves, en que se recogen las respuestas del fundador sobre la obra realizada. A condición de que tengamos la precaución de no poner en un mismo plano los comentarios añadidos mucho tiempo después, en la mayoría de estas respuestas resuena

el eco de una valoración auténtica de san Ignacio, llegado a la etapa final de su carrera. Se trata de algo de alguna manera comparable a las "Charlas de sobremesa" de Lutero. No tiene, en modo alguno, el mismo alcance el comentario de Simão Rodrigues *De origine et progressu Societatis Iesu*, texto tardío y debido, además, a un hombre caído en desgracia. La biografía de Ignacio esbozada por Laínez en 1547 bajo la forma de carta a Polanco es un documento denso, sin florituras, escrito por un espíritu firme sobre el que, en general, se puede hacer pie seguro. Todos estos documentos (con la excepción del comentario de Rodrigues, que figura en el mismo volumen que las *Epistolae* de Broët, Claude Jay, Codure y Simão Rodrigues)[26] se encuentran en el tomo I de los *Scripta de sancto Ignatio* de los *Monumenta Ignatiana*. Al parecer, se ha publicado una nueva edición en Roma, el año 1943, bajo el título de *Fontes narrativi*, con nueva anotación.[27]

El tomo II de los *Scripta de sancto Ignatio* está muy lejos de revestir el mismo interés para nosotros, porque contiene los testimonios del proceso de beatificación y canonización. Son testimonios tardíos, sujetos a todas las deformaciones de la memoria y de la hagiografía. No sería de buen gusto por nuestra parte echar en cara al padre Astraín o al padre Dudon el uso que hacen de algunos de esos documentos. Pero preferimos abstenernos.[28] Baste un solo ejemplo para señalar qué género de testimonios entendemos poner en cuarentena: un Miguel de Rovira declaraba en el proceso de beatificación —en 1595— que estaba en Roma, junto a san Ignacio, hacia 1542, cuando Ignacio recibió y leyó un mensaje del futuro san Francisco de Borja. El duque de Gandía, todavía en el siglo y por aquel entonces virrey de Cataluña, consultaba al fundador de la Compañía a propósito de la comunión frecuente. Rovira declaraba que san Ignacio, con movimiento profético, exclamó, con la carta en la mano: "quien dijera a este señor que andando el tiempo ha de ser de nuestra Compañía y venir a Roma a ser su cabeza".[29] Sin poner en duda la buena fe del testigo, es lícito preguntarse qué palabras reales de Ignacio ha deformado a fuerza de repetirlas, sobre todo cuando el duque de Gandía ya había llegado a ser efectivamente general de los jesuitas.

Es lo auténtico lo que nos importa. Para nosotros, la masa de los documentos auténticos son los vestigios escritos de la actividad de los jesuitas, pero sólo, o principalmente, los vestigios contemporáneos de aquella actividad. No pasaremos por alto, insisto, los *Ejercicios* y las *Constituciones*. Pero lo que nos servirá de gran ayuda en las ediciones críticas de esos textos publicados en los *Monumenta* son los documentos más antiguos que los acompañan. Para las *Constituciones*, los *Documenta praevia*, que nos revelan las deliberaciones de 1539. Para los *Ejercicios*, los manuscritos anteriores a la edición impresa de 1548, el manuscrito llamado Le Fèvre,[30] y más aún el Manuscrito de Helyar,[31] que se remonta aproximadamente al año 1536. No ignoramos los *Directoria*, es decir, las instrucciones sobre la manera de dar los *Ejercicios*. Pero no hallamos consuelo para el hecho de que todos los *Directoria* sean de la segunda mitad del siglo XVI. ¡Qué inapreciable tesoro sería para nosotros un *directorium* de Le Fèvre, que fue el gran director de ejercicios de los primeros tiempos!

Nuestros documentos más preciosos serán las correspondencias epistolares. Aunque

menos completas de lo que quisiéramos, abundan en los *Monumenta Ignatiana*. Pero para nosotros, que intentamos revivir a la Compañía como obra colectiva, no menos importantes que las *Epistolae et Instructiones* de los *Monumenta Ignatiana* son las otras series de los *Monumenta* dedicadas a los grandes jesuitas españoles del primer equipo, Laínez, Salmerón, Bobadilla, el portugués Rodrigues, a los que puede añadirse el saboyano Le Fèvre, hispanizante, si no hispanizado, hasta el punto de escribir en español sus cartas a Ignacio y cuyos viajes a España fueron decisivos para preparar el terreno a la Compañía. No son menos preciosos los *Monumenta* de Nadal y de san Francisco de Borja, debido a las misiones capitales que se les encomendaron. Pero es de un valor incalculable, por encima de todos, la recopilación de las *Epistolae mixtae*, serie cronológica de cartas dirigidas a Ignacio, ya sea por personas ajenas a la Compañía o por jesuitas menos ilustres, pero muy importantes para nosotros: Araoz y Torres, por ejemplo. En todas estas cartas, relaciones de inspección o de misión, informaciones sobre las dificultades encontradas, sobre las hostilidades, sobre los servicios y las buenas voluntades que se les ofrecían, puede percibirse a menudo en su nervio vivo, con una autenticidad irrecusable, la vida real de los primeros jesuitas. Aparte esta documentación de carácter oficial, generalmente confidencial y a veces cifrada, poseemos en los *Monumenta Historica* algunos textos íntimos de extraordinario interés.

Ya hemos visto que lo que se denomina con frecuencia autobiografía de san Ignacio no lo es en realidad. El único diario íntimo que poseemos, la *Ephemeris*, desde el 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545 (tomo I de la edición crítica de las *Constituciones*),[32] se limita a consignar sus estados interiores de devoción y sus lágrimas. Su interés para el historiador es muy limitado.[33] De un alcance totalmente diferente es el *Memorial* del saboyano Le Fèvre,[34] el primer sacerdote de la Compañía, cuyo papel junto a Ignacio no ha sido todavía apreciado en su justo valor. Me impresionó mucho ver cómo el anciano Gouvea, director del Colegio de Santa Bárbara, escribiendo a Juan III de Portugal para recomendarle a los jesuitas como posibles evangelizadores de la India, decía: "O principal delles he hum mestre Pº Fabro homem docto e de mui grande vida e hum outro Iñigo, Castelhano". El *Memorial* en latín de Le Fèvre es un diario espiritual, pero el diario de un hombre cuya oración, esencialmente meditativa, pone siempre en marcha la reflexión y descubre los pensamientos y las aspiraciones profundas. Es una secuencia de meditaciones inspiradas en la vida litúrgica y en los acontecimientos en los que Le Fèvre se ve envuelto. Es aquí donde se manifiestan, mejor que en ninguna otra parte, las intenciones de la reforma jesuita frente a los herejes, por un lado, y frente a la reforma monástica, por otro. Y, en fin, Nadal nos ha dejado dos documentos autobiográficos en latín, de un valor inestimable. Primero una autobiografía sobria, densa y dramática de su vida hasta su conversión, con el relato detallado de esta última. Y luego las *Ephemerides*, que configuran el diario de sus misiones oficiales. Sus encuentros, sus conversaciones, sus conflictos están consignados en un latín rápido, a menudo incorrecto, que hace revivir mejor que los largos análisis el drama de la Compañía en el momento en que adquiere su forma de institución organizada.

Éstos son, en rápida revista, los principales materiales de que nos serviremos. Los

documentos de los *Monumenta* han sido cuidadosamente editados. Tal vez no siempre puede estarse de acuerdo con los editores acerca del alcance de este o de aquel documento o acerca de las interpretaciones de detalle añadidas en esta o aquella nota explicativa. Pero en conjunto, a un erudito familiarizado con el estilo, la lengua, la ortografía de los documentos de la época, le producen la impresión de una escrupulosa fidelidad a los originales. Se han formulado dudas acerca del punto de saber si la publicación es completa, si los jesuitas, al dar a la luz pública sus propios archivos, no han reservado ciertos documentos cuya publicación les ha parecido inoportuna.

En lo que concierne a la etapa de orígenes *[sic]*, tengo la impresión de que no han tenido nada que ocultar. No es sólo que, por citar de nuevo la frase de Voltaire, los primeros jesuitas no albergaron el enconado designio de corromper a los hombres, sino que tuvieron, además, muy elevadas y muy quijotescas concepciones del apostolado. Como máximo, pudieron ser sus sucesores los que sintieron un poco de vergüenza por aquel quijotismo y por el escándalo que provocó en determinadas ocasiones. Se ha comparado más de una vez a san Ignacio con don Quijote, desde la curiosa *Histoire de l'admirable don Ignigo de Guipuscoa Chevalier de la Vierge et fondateur de la monarchie des iñiguistes* de Charles de Vier bajo el seudónimo de Hercule Rasiel de Selva[35] hasta la *Vida de don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno.

En la siguiente lección abordaremos la primera salida colectiva de aquellos don Quijotes que fueron los iñiguistas, episodio para el que contamos con documentos bastantes seguros: el apostolado de Alcalá de Henares.

[1] Dos fragmentos de esta conferencia inaugural, dedicados a Alfred Morel-Fatio (titular de la cátedra de lenguas y literaturas de Europa meridional de 1884 a 1925) y a Paul Hazard (titular de la cátedra de historia de las literaturas comparadas de Europa meridional, que sucedió a la anterior hasta 1944), han sido publicados por el *Bulletin of Spanish Studies*, núm. 24, 1947, y por la *Revue de Littérature Comparée*, núm. 20, 1946. Marcel Bataillon inauguró en el año 1945 la nueva cátedra de lenguas y literaturas de la península ibérica y de América Latina, que sucedía a su vez a la de Paul Hazard. El manuscrito se conserva íntegro en los archivos de Marcel Bataillon.

[2] El curso de 1946 fue seguido, el año 1947, por una segunda parte, dedicada a Portugal (véase nuestra presentación).

[3] [Pedro de] Leturia, *Le gentilhomme Iñigo*, para la cuestión Ignacio/Lutero [*El gentilhombre Íñigo López de Loyola*, Labor, Barcelona, 1941]. Para el tema de las peregrinaciones, El Hallaj (Louis) Massignon, en *Bulletin d'Études Arabes*, mayo-junio de 1949. En la generación de historiadores jesuitas de la Compañía de Jesús activa a partir del decenio de 1920, paralela al desplazamiento del centro de gravedad de la Compañía de Madrid a Roma (con la fundación del Instituto Histórico y la creación de la revista *Archivum Historicum Societatis Iesu* en 1932), Leturia ha sido uno de los más atentos a un nuevo enfoque, poshagiográfico, de la biografía ignaciana. Véase en particular los *Estudios ignacianos* (IHSI, Roma, 1957) recopilados en 1957 por Ignacio Iparraguirre [E.].

[4] En la lección inaugural, véase nota 1 de la introducción. Aquí comienza el curso propiamente dicho.

[5] La Compañía de Jesús, disuelta el año 1773, fue restablecida en 1815. Marcel Bataillon testifica aquí el enfoque antijesuita predominante en la historia de la Compañía de Jesús, también en el antijesuitismo de nuestros días. Las investigaciones recientes han contribuido a hacer más evidente —en paralelo con la historia de los jesuitas modernos, de la que este curso es una anticipación pionera— (aunque quiere inscribirse en el movimiento de un siglo, véase *infra*) la existencia de un antijesuitismo también moderno que es en muy buena parte heredero del siglo XIX. Véase Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (dirs.), *Antijésuitismes modernes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009.

[6] Esta inquietud es indudablemente uno de los motores del antijesuitismo moderno, pero no el único; de ahí el plural (antijesuitismos) finalmente otorgado al título de la investigación de la nota anterior. Bataillon se muestra aquí contrario a las posiciones de Quinet.

[7] Heinrich Boehmer, *Die Jesuiten. Eine Historische Skizze*, Teubner, Lipsia, 1904, traducido al francés por Gabriel Monod, *Les Jésuites*, Armand Colin, París, 1910. Gabriel Monod es también autor del estudio "Place de la Compagnie de Jésus dans l'histoire de la Réforme", *Séances et travaux de l'Academie des Sciences Morales et Politiques*, París, 1909, pp. 610-621.

[8] August Hermann Francke (1663-1727), teólogo, profesor y pastor en Halle, célebre también en la historia del pietismo por haber fundado en 1695 las Franckeschen Stiftungen, escuelas abiertas a las familias populares y burguesas, e institutos para la formación de maestros.

[9] En 1540.

[10] Los *Monumenta Historica Societatis Iesu* publican, desde el último decenio del siglo XIX, las fuentes, comenzando por los escritos y la correspondencia de los jesuitas de la primera generación y los grandes textos institucionales. La colección (trasladada de Madrid a Roma a comienzos de la década de 1930) se despliega a continuación por el terreno de las fuentes misionales. La edición de estas fuentes es la respuesta a un primer momento de redescubrimiento —bajo la espesa capa hagiográfica sedimentada desde los inicios del siglo XVII— de los "orígenes" de la Compañía de Jesús y también, tal vez, debe ser entendida, dada la atención extrema que presta a los textos (los *MHSI* siguen siendo todavía en nuestros días una obra de referencia), como una tentativa por acompañar, y a la vez dotar, a la restauración católica de la España de finales del siglo XIX con una refundación de la Compañía primitiva. Véase, sobre este periodo poco analizado, Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1991, vol. II, pp. 935-948.

[11] Pierre Watrigant, S. J., *La Genèse des "Exercices" de Saint Ignace de Loyola*, Yuert et Tellier, Amiens, 1897.

[12] Henri Bernard-Maître, *Essai historique sur les "Exercices spirituels" de Saint Ignace depuis la conversion d'Ignace (1521) jusq'à la publication du Directoire (1599*), Museum Lessianum, Lovaina, 1926.

[13] Paul Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Beauches, París, 1934. Marcel Bataillon señala aquí (¿con malicia?) una cierta marginalidad de Henri BernardMaître en el periodo de entreguerras, en particular tras la publicación de sus

obras sobre la historia de las misiones jesuitas en China, su polémica con André Coemans en la *Revue d'Ascétique et de Mystique* en 1936 a propósito de las orientaciones espirituales del general Claudio Acquaviva, sus vínculos con Henri Bremond (véase, sobre estos diferentes puntos, Pierre-Antoine Fabre, "Essai de géopolitique des courants spirituels: Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Îles Philippines, les côtes de la Chine et Rome [1579-1593]", en Paolo Broggio [ed.], *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva [1581-1615]*, Aracne, Roma, 2004). Pueden consultarse con provecho, sobre este paisaje en general, las introducciones de Patrick Goujon y Dominique Salin a la reedición de Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, bajo la dirección de François Trémoliéres, Jerôme Millon, Grenoble, 2006.

[14] Arturo Codina, S. J., *Los orígenes de los "Ejercicios espirituales" de S. Ignacio de Loyola: estudio histórico*, Bibiloteca Balmes, Barcelona, 1926. Codina es también el editor de los *Ejercicios espirituales* en la colección de los *MHSI*.

[15] Alfred Morel-Fatio, "Les lectures de sainte Thérèse", *Bulletin Hispanique*, 1908, pp. 17-67.

[16] Difícilmente puede tratarse de Ricardo García Villoslada, que había publicado por aquellas mismas fechas dos artículos sobre "San Ignacio de Loyola y Erasmo", *Estudios Eclesiásticos*, núm. 16, 1942, y núm. 17, 1943, y que publicaría más tarde *Loyola y Erasmo*, Taurus, Madrid, 1965, pero que no tiene en cuenta el *Sermón del Niño Jesús* y que, además, critica severamente las hipótesis —sin embargo prudentes, como puede verse— de Marcel Bataillon acerca de la frecuentación erasmiana de Ignacio. Véase también nota 32 de la presentación, sobre García Villoslada como lector de Bataillon. ¿Quién es, entonces, ese erudito español? Habría que pensar, también en este caso, en Pedro de Leturia, que había publicado, en 1941, "Génesis de los *Ejercicios* de san Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús", reproducido en sus *Estudios ignacianos*, IHSI, Roma, 1957, vol. II, pp. 3-55.

[17] Hermann Müller, *Les Origines de la Compagnie de Jésus. Ignace et Laínez*, Librara Fischbacher, París, 1898 (véase en particular el capítulo II: "Génesis de la Compañía de Jesús", sorprendente especulación acerca de la inspiración en las cofradías musulmanas para la elaboración de las *Constituciones*).

[18] Marcel Bataillon alude aquí a los tres volúmenes de los *MHSI* publicados por Arturo Codina en 1934, 1936 y 1938.

[19] Véase nota 1.

[20] Juan de Mariana, *Tratado de las enfermedades de la Compañía*, 1625 (aunque la redacción del texto se remonta al año 1605). Es, para un jesuita que no renuncia a la Compañía (a favor de la cual había escrito ya en 1589 una *Defensa*), una de las raras críticas internas de la institución. Véanse sobre este personaje y sobre su obra las investigaciones de Frédéric Gabriel y Marie-Lucie Copete en *Antijésuitismes modernes*.

[21] En este "voto" del verano de 1534 estaba ya presente la mayoría de los futuros primeros miembros de la Compañía de 1540, que finalizaban por aquel entonces sus estudios en París (Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Pierre Favre, Pascasio Broët, Claude Jay, Simão Rodrigues, Jean Codure). Para los diferentes relatos de este episodio y las variaciones del contenido del voto, véase Pierre-Antoine Fabre, "La Compagnie de Jésus et le souvenir du voeu de Montmartre", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, París, 2000.

[22] Beauchesne, París, 1940. El autor publicó aquel mismo año, y con el mismo editor, *La Géographie des humanistes*. Marie-Madeleine Compère reunió, tras la muerte de François de Dainville, la parte esencial de los estudios que había dedicado a los colegios jesuitas en *L'Éducation des Jésuites*, Minuit, París, 1978.

[23] Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo, acusado de luteranismo y encarcelado primero por la Inquisición española y luego por la romana, de 1558 a 1576.

[24] Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo de 1547 a 1557, introdujo en su diócesis el estatuto de la limpieza de sangre.

[25] Francesco Sacchini, S. J., *Historia Societatis Iesu*, Roma, 1620-1661 (la última parte de la obra, dedicada al generalato de Claudio Acquaviva, ha sido reeditada recientemente, con una introducción de Alessandro Guerra, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Franco Angeli, Milán, 2001). El hecho mencionado por Marcel Bataillon está relatado en el primer volumen de la citada *Historia*.

[26] *MHSI, Epistolae PP.*, Federico Cervós (ed.), Madrid, 1903.

[27] Los *Fontes narrativi* I, II, III, IV y V (1943-1947) reproducen, en efecto, las fuentes publicadas en los

Scripta Ignatiana (1904-1918) (con una excepción muy notable, la de los procesos) y añaden un buen número de fuentes nuevas. Me permito remitir, acerca de la historia de la producción de estas fuentes, a Pierre-Antoine Fabre, "Ignace de Loyola en procès d'orthodoxie", en Susanna Elm, Éric Rebillard y Antonella Romano, *Orthodoxie, christianisme, histoire*, École Française de Rome, Roma, 2000.

[28] Se trata de una abstención característica del enfoque elegido por Marcel Bataillon. Pero es un enfoque que le priva de una paradoja significativa de la ambivalencia de la figura del santo fundador: la publicación, en la misma serie, para la edición de finales del siglo XIX, de la documentación aportada por los procesos por heterodoxia incoados al joven Ignacio en los años 1520 y por la documentación vinculada a los procesos de beatificación y canonización llevados a cabo a partir de los últimos años del siglo XVI. En contra de lo que cabría pensar, la edición más antigua de las fuentes hace valer el "lado maldito" del futuro santo, evacuado más tarde como el *dossier* de los procesos de beatificación y canonización, de los *Fontes narrativi*. Precisemos que el capítulo I del curso utiliza de una manera muy profunda los primeros procesos, aunque no ofrecen la secuencia completa de los archivos judiciales del futuro santo.

[29] Se trata en realidad de Michaël Çarrovira (*MHSI, Script. Ign*., Madrid, 1918, II, pp. 853-854).

[30] Manuscrito atribuido a Pierre Favre (o Le Fèvre), que lo dio a conocer a la cartuja de Colonia.

[31] Lleva este nombre el joven estudiante inglés John Helyar, que hizo los *Ejercicios* en París, sin duda el año 1535, bajo la dirección de Ignacio o de Le Fèvre. Es el más antiguo testimonio conocido de los *Ejercicios*. Combina la copia de una versión de la libreta ignaciana, complementada con diversos añadidos de otra versión, tal como ha establecido José Calveras (*AHSI*, 1962). El manuscrito de Helyar ha sido publicado en *MHSI, Ex. sp*., Roma, 1969, pp. 418-463.

[32] *MHSI, Mon. Const*., Arturo Codina (dir.), Roma, 1934, vol. I.

[33] El *Journal des motions intérieures*, editado bajo la dirección de PierreAntoine Fabre, Lessius, Bruselas, 2007, se ha esforzado por mostrar el interés de este documento para el historiador de Ignacio de Loyola. Es, por otra parte, muy comprensible el juicio de Marcel Bataillon: el manuscrito de Ignacio—el único autógrafo suyo— sólo llega al terreno de la investigación histórica para el punto concreto, pero importante, de la renuncia a los ingresos fijos por las casas y las iglesias de la Compañía de Jesús, por el rodeo de una larga deliberación interior en lo que se podría llamar una mística de la decisión política, una mística que, por lo demás, tal vez tampoco sea de pleno derecho ajena al interés del historiador. Pero es patente que Bataillon se ha detenido ante la "cortina de lágrimas" (según sus propias palabras) que oculta este diario íntimo. Tal vez las cosas habrían sido diferentes hoy en día, de un lado porque ese manuscrito está ahora mejor estudiado y conocido (no debe olvidarse que la publicación de 1934 fue la primera edición íntegra, al cabo de casi cuatro siglos después de su redacción, de ese texto extraño, extraño incluso en el seno de su propia "familia"), y por otro lado, porque los grandes trabajos de Michel de Certeau ayudan a su lectura y ayudan asimismo al paso entre este *Journal* y el *Memorial* de Favre al que Marcel Bataillon remite inmediatamente después.

[34] Véase, hoy día, Michel de Certeau, *Mémorial de Pierre Favre*, DDB, París, 1959.

[35] O Da Silva, publicada en La Haya, el año 1738. Este panfleto antijesuita, atribuido en fechas más recientes a Pierre Quesnel, reproduce una parte de los rasgos de la hagiografía positiva de Ignacio de Loyola, antiguo soldado, guerrero de Cristo, etc., hasta el punto de que el historiador francés Jean Lacouture, en su reciente *Jésuites: une multibiographie* (Le Seuil, París, 1991), recurre a él generosamente sin verse en el deber de señalar la intención polémica de la obra.

I. LOS "APÓSTOLES" DE ALCALÁ

EN EL punto culminante de la crisis bajo el pontificado de Paulo IV, en marzo de 1559, Laínez acababa de ser confirmado por la Congregación General como sucesor de Ignacio, y san Juan de Ávila, al escribirle para felicitarle, se expresaba en los siguientes términos a propósito de la Compañía:

> El amor del bien de la Compañía me hace decir lo que mirando a mi poquedad no dijera: y es, que deseo que la gente de esa santa Congregacíon no fuese mucha; no porque esté el bien en ser pocos, sino porque está en ser buenos, y de lo bueno suele haber poco; y los desórdenes que en otras órdenes acaecen por ser muchos, y se ve lo que obran, pues se salen tanto de ellas, o son intolerables y perniciosos quedándose dentro. Bien sé que hay en la Compañia largo término para examinar al que ha de ser recibido; y cierto es muy buen medio. Y con esto, entiendo que, cuando está uno dentro, es difícil cosa echarlo, aunque no sea para estar; y fuera fácil cosa no lo admitir primero, gastando parte del tiempo que se toma para probar al entrado, en mirar y remirar al que se ha de admitir a entrar. A este fin conduce que, también deseo que hubiese en la Compañía letrados eminentes, y que no se contentasen con, en oyendo un curso de Teología, cortar el hilo de las letras; *porque la necesidad de los tiempos, y lo que de esta santa Compañía se espera, no es cosa vulgar; y si no me engaño, el intento del fundador de ella, que está en gloria, fué tener gente imitadora de Apóstoles y que no excediese en mucho al número de ellos, pues en ellos se vió cuanta óbra del Señor hacen pocos, y llenos de su santo espíritu.*[1]

Esta concepción de la Compañía de Jesús le era particularmente querida a Juan de Ávila, su admirable auxiliar benévolo. Ribadeneira, en una interesante memoria contra la exclusión de cristianos nuevos, invocaba en contra de esta medida la opinión de aquel santo amigo de los jesuitas: "El Pe Maestro Avila dixo que por dos cosas se podría perder la Compañía; la primera por admitir en ella a mucha turba; y la 2ª por hacer distinción de linages y sangre".[2] La empresa de la Compañía podría parecer grandiosa, y así lo era a los ojos de Ávila. Podría incluso dar a primera vista la impresión de presuntuosa. De hecho, santo Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia, declaraba a Araoz y a Mirón, el año 1546, que "el querer reformar el mundo divagando sin tener clausura ni convento como Frailes, era cosa vana y sin fundamento".[3] Y cuando se implica en dar consejos a la Compañía, dice que "avrian de tomar muy pocos Profesos, porque esta manera de vivir es muy para pocos".[4] Así, el apostolado de los jesuitas —en Portugal debía llamárseles los apóstoles— se presentaba como una imitación de los apóstoles de Cristo, como una empresa tan plena de honor y de responsabilidad que sólo podía descansar sobre los hombros de hombres excepcionales cuyo número, para mantener aquella calidad, no debería exceder al de los primeros apóstoles del cristianismo.

Nuestra tarea consiste en volver a captar, en la medida de lo posible, el carácter auténtico de las primeras experiencias de apostolado de Íñigo de Loyola y de sus compañeros. Este apostolado se inició algunos años después de su conversión, cuando había dejado ya a sus espaldas el retiro y las iluminaciones de Manresa y la experiencia de la peregrinación a los Santos Lugares. Nos asisten buenas razones para creer que este apostolado se inició en Barcelona, entre 1524 y 1526. En todo caso, parece ser que en

esta segunda etapa de su vida en Cataluña contaba ya con algunos compañeros que compartían su estilo de vida. Así lo afirma Polanco, el primer cronista metódico de la Compañía, que disponía de buena información en razón de su cargo de secretario de san Ignacio.[5] Según él, se trata de los mismos compañeros que volveremos a encontrar a su lado en Alcalá: Calixto de Sa, Juan de Arteaga, Lope de Cáceres. Los *Acta quaedam*, que se creen redactados por Gonçalves da Câmara siguiendo las confidencias de Ignacio, dicen simplemente: “se partió solo para Alcalá, aunque ya tenia algunos compañeros, segun creo”. Notemos esta fórmula, que no es la de un secretario que escribe al dictado, sino la de un narrador que procura introducir claridad en sus informaciones.

Acerca del apostolado en Alcalá de Henares tenemos algo mejor que la relación de Gonçalves da Câmara, mejor incluso que la carta biográfica de Laínez: tenemos los procesos incoados a los apóstoles por la Inquisición y por la autoridad eclesiástica, es decir, testimonios absolutamente contemporáneos de su actividad. Veremos también lo que es dable pensar acerca de la autenticidad de estos documentos.

Intentemos reconstruir el trasfondo histórico de aquella actividad. Íñigo y sus camaradas son estudiantes de la Facultad de Artes. Se recuerda a menudo, a este propósito, la Universidad de Alcalá, fundada 20 años antes por el cardenal Cisneros, la universidad en la que 10 años antes se había impreso la primera Biblia políglota, en la que se enseñaba griego y hebreo y en la que la muerte del cardenal había dejado en suspenso la preparación de un gran *Aristóteles* grecolatino. Pero todo esto no nos ayuda mucho para situar a Íñigo, viejo estudiante que ha superado la treintena, que llega de Barcelona con un modesto bagaje de latín, que inicia, en suma, los estudios filosóficos preparatorios para la teología sin haber cursado unas buenas humanidades. Íñigo no fue un buen alumno de la Facultad de Artes, punto en el que nos complacería mucho saber qué asignaturas cursó y lo que pudo retener de ellas. Si existió una relación íntima entre el alma de Ínigo y la de la vida universitaria que le atraía, fue debido a que Alcalá, a diferencia de Salamanca, era un vivero de teólogos destinados a renovar la Iglesia de España, una universidad que menospreciaba las argucias jurídicas, que menospreciaba incluso el derecho canónico, que pretendía formar un cuadro selecto de clérigos bien preparados para su tarea de predicadores de la palabra de Dios.

Pero hay algo más: Alcalá, foco de estudios teológicos y bíblicos, hogar del humanismo cristiano, era un lugar de fermentación religiosa intensa, donde los clérigos se hallaban en el centro de una vasta inquietud espiritual. Están allí en el corazón mismo de aquella Castilla la Nueva de los alumbrados. ¿En qué consistía aquel iluminismo del reino de Toledo que empapaba la cultura eclesiástica de Alcalá y que daba calor y color a su humanismo cristiano, que hacía que su pasión por Erasmo siguiera siendo iluminismo, iluminismo erasmizante, iluminación a través del *Enchiridion* de Erasmo, manual del culto en espíritu, iluminación a través de las paráfrasis erasmianas de san Pablo y de los evangelios en los que se expresa el mensaje esencial de Cristo? No era un iluminismo de tipo visionario. Era un *revival*, un *despertar*, una tendencia general a reavivar la fe buscando la mayor intimidad posible con Dios y reduciendo al mínimo las prácticas externas. Entre los frailes reformados, y más en particular entre los franciscanos

observantes que cultivaban la oración mental, se practicaba la oración de recogimiento. En el silencio de todas las actividades discursivas, absteniéndose de todo pensamiento de las criaturas, descartando incluso, si era preciso, toda consideración de la humanidad de Cristo crucificado, la meditación desembocaba en una contemplación infusa en la que Dios venía a llenar el vacío interior, un vacío creado para acogerle. Éste era aquel *no pensar nada* de Francisco de Osuna y de Bernardino de Laredo,[6] la oración de quietud que santa Teresa de Jesús descubriría en los primeros años de su vida mística. Este misticismo franciscano, equilibrado por la observancia monástica, no resultaba muy inquietante para la ortodoxia. Lo que para esta última hacía sonar las alarmas era un iluminismo de carácter laico en el que la palabra clave no es recogimiento sino *dejamiento*, abandono a la voluntad de Dios. Los *alumbrados* de esta tendencia tenían a gala mofarse de todas las devociones exteriores, que no les parecían sino miserables pretensiones de captar el favor divino, mientras que la gracia sopla donde quiere. Habían leído ciertas fórmulas de Pablo sobre el hombre viejo, sobre el nacimiento de Cristo en las almas. Sabían que el yugo de Cristo es suave, que su carga es ligera. Rechazaban toda superstición, toda sobrecarga ceremonial. La ley de Cristo es simple. Amor a Dios y amor al prójimo: en estos dos mandamientos consisten y a ellos dos se reducen todos los demás. Ahora bien, el hombre es incapaz de cumplir esta ley tan simple si Dios no le infunde el amor sin el que ninguna obra es buena. Para cumplir la voluntad de Dios hay que abandonarse a ella, dejarse mover por él. El justo es ese *varón espiritual*, ese hombre inspirado interiormente movido por Dios. Fray Francisco Ortiz[7] dirá que Dios está más realmente presente en el alma del justo que en el Santísimo Sacramento.

En el momento en que Íñigo venía a estudiar a Alcalá, a derramar allí el fervor de su caridad y ayudar a la salvación de sus semejantes, ya los *alumbrados* o *dejados* del reino de Toledo inquietaban a la Inquisición. Diversos procesos desembocaron en la promulgación, el año 1525, de un edicto contra el iluminismo. Pero aquel fuego ardía bajo las cenizas un poco por doquier, sobre todo en el entorno de ciertas *beatas* a las que se tenía por inspiradas. Los ambientes de los cristianos nuevos eran particularmente proclives al iluminismo, como si entre aquellos neófitos procedentes del judaísmo fuera todavía inestable la fe, o tuvieran inclinación a recaer en las prácticas mosaicas, tal como testifican las persecuciones contra los judaizantes, o estuvieran dispuestos a liberarse de toda práctica, abandonándose a las inspiraciones de la gracia según la tradición de los Salmos y de Isaías.[8] Alcalá se hallaba en el cruce de los caminos que recorrían los alumbrados de Castilla la Nueva: al alcance de los conventos franciscanos de Pastrana y de Cifuentes, y al alcance asimismo de Guadalajara y de Escalona. Guadalajara, donde María se entregaba a la predicación familiar o íntima y leía, con sus devotos, las cartas de san Pablo. María Cazalla, hermana del obispo franciscano fray Juan, antiguo capellán de Cisneros; María Cazalla, tía del doctor Agustín que morirá en la hoguera, en 1559, en Valladolid. En la historia del iluminismo español se hallaban implicadas familias enteras de la burguesía mercantil neocristiana. Guadalajara, donde seguía ejerciendo su influencia Isabel de la Cruz, terciaria franciscana que fue una de las más destacadas inspiradoras de aquel movimiento. Escalona, donde un discípulo de Isabel de la Cruz, el cristiano nuevo

Alcaraz, predicaba al marqués de Villena y a toda su casa la doctrina del abandono en Dios y contaba entre los oyentes de sus pláticas religiosas a Juan de Valdés, el futuro autor de las *Ciento diez consideraciones divinas* y propagandista de un iluminismo a medias protestante entre la aristocracia napolitana.

Alcalá, en fin, no está lejos de la villa ducal de Escalona, corte del marqués de Villena, y se halla asimismo a dos pasos de Guadalajara, otra villa ducal, residencia de los duques del infantado. El viejo duque del infantado y el viejo marqués de Villena se mostraban muy atraídos por aquella religiosidad ardiente y un tanto revolucionaria que agitaba la comarca. Aquellos grandes señores animaban con su prestigio los conventículos en los que se leían las cartas y los evangelios y donde se predicaba, de una manera inspirada e íntima a la vez, el evangelio y el abandono en Dios.

Éstas eran las fuerzas de la renovación religiosa que fermentaban Castilla la Nueva en 1526, cuando Íñigo vino a ejercer su apostolado y cuya inspiración había madurado en el retiro de Manresa y después de la aventura de la peregrinación.[9] No eran apóstoles lo que faltaba en el país. Actuaban en orden disperso, cada uno o cada una con sus propios grupos de devotos, y predicaban sin licencia, pero todos ellos se conocían más o menos bien entre sí y sus influencias se entrecruzaban. Aquella fermentación espiritual no se limitaba, por lo demás, a Castilla la Nueva. Tenía también focos al norte del Guadarrama, en particular en la gran ciudad mercantil de Valladolid y en sus alrededores, hasta Palencia y Burgos. También aquí se registraban las mismas características que hemos advertido en Guadalajara y en otros puntos. También aquí eran los cristianos nuevos un elemento activo tanto en el mundo de los clérigos como en el de la burguesía laica. También aquí, la aristocracia patrocinaba su labor propagandista. Por una singular coincidencia, podemos descubrir en torno al año 1525, es decir, menos de un año antes de la llegada de Ínigo a Alcalá, una empresa de apostolado concertado que nos ofrece un interesante tema de comparación con el apostolado iñiguista. Es preciso detenernos en él, y ello tanto más cuanto que en un curioso librito sobre la juventud de san Ignacio, un erudito español, investigador más diligente que crítico, ha pretendido identificar a Ínigo con el impulsor de aquella iniciativa.

Aquel impulsor, llamado Juan López, era un clérigo muy apreciado en el mundo de los alumbrados de Alcalá y de Guadalajara. Su nombre aparece citado a menudo en las declaraciones de la *beata* Francisca Hernández en el proceso seguido contra el erasmista Juan de Vergara. Francisca Hernández era conocida como la inspiradora del franciscano *recogido* Francisco Ortiz. Cuando fue detenida, en la primavera de 1529, fray Francisco se sintió tan hondamente conmovido por aquella persecución contra “la esposa de Cristo” que denunció públicamente aquella iniquidad desde el púlpito de San Juan de los Reyes, provocando un enorme escándalo y motivando su propio encarcelamiento. Este incidente ha sido detalladamente investigado por Eduard Boehmer,[10] en un libro que ha abierto de par en par las puertas de todas las investigaciones modernas sobre el iluminismo español.

Ya en la cárcel, Francisca se mostró pródiga en declaraciones acerca del universo clerical de tendencia erasmista o luterana con el que había estado relacionada los 10 años

anteriores. Declaró en particular contra los Vergara, núcleo del grupo erasmizante de Alcalá; contra el canónigo de Toledo Juan de Vergara, corresponsal de Erasmo, antiguo colaborador de la Biblia políglota y del *Aristóteles* grecolatino; y declaró asimismo, y con mayor abundamiento aún, contra Bernardino[11] Tovar, hermanastro del canónigo Vergara, propagandista infatigable y alma de los reformadores religiosos de Alcalá, con el que Francisca había mantenido una estrecha amistad. Denunció también al impresor Miguel de Eguía (en cuya imprenta se venían imprimiendo, desde 1525, numerosas ediciones y traducciones de Erasmo) como admirador y auxiliar de Tovar y como adepto del iluminismo en general. Este impresor habría dicho, al enterarse de la detención de Alcaraz, el predicador laico del palacio de Escalona, y de la de su inspiradora, la terciaria Isabel de la Cruz: “Pluguiera al cielo que fuera yo encarcelado por el mismo motivo que ellos”. Pero no es solamente el grupo de los alumbrados erasmizantes de Alcalá: es el iluminismo todo de Escalona, de Pastrana, de Guadalajara, de Valladolid, el que se agita ante nosotros, cuando leemos, en el proceso de Juan de Vergara, las declaraciones de la *beata* Francisca Hernández.

Entre los clérigos que Francisca asociaba con mayor frecuencia a Tovar y al impresor Miguel de Eguía figuran dos sacerdotes, llamados Juan López y Diego López que no parecen, por lo demás, estar unidos por lazos de parentesco. Diego López aparece mencionado algunas veces como Diego López de Eusillo (y sabemos que era de la familia de los Eusillo de Toledo), mientras que a Juan López se le llama Juan López de Calaín. Era ciertamente vasco, como Íñigo. Uno de sus compañeros le llama Juan López Vizcaíno. Hombre de talante audaz, Francisca afirma haberle oído decir que Lutero era un gran siervo de Dios. Y añade algunos detalles acerca de la empresa de apostolado que aquí nos interesa: según ella, aquellos López y Miguel de Eguía estaban ocupados en la tarea de conseguir formar un grupo de 12 apóstoles para convertir al mundo de su entorno. Disponemos, por fortuna, de buena información acerca de esta empresa de los apóstoles, que debe encuadrarse sin tardanza dentro de la agitación iluminista contemporánea al edicto de 1525 contra los *alumbrados*, merced a otra fuente, el proceso seguido contra el sacerdote toledano Luis de Beteta, que estuvo implicado en aquella tentativa. Se trata de un proceso que contiene una larga confesión del teólogo humanista Juan del Castillo, gravemente comprometido también en este asunto. Todas aquellas declaraciones, algunos años posteriores a los sucesos, permiten situarlos en torno a 1525. El erudito español Pey i Ordeix, en su libro *El padre Mir e Ignacio de Loyola*,[12] ha publicado un documento capital, procedente sin duda de otro proceso. Es una carta fechada en Toledo, el 30 de julio de 1525, dirigida por Juan López, organizador de la empresa, al almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez, que debería ser el protector y el proveedor de fondos. Escuchemos esta carta, tras la que se percibe el tono de aquellos *alumbrados*:

> Por esto, si V. S. quisiera tomar la bandera de Dios y con ella seguir con la gracia y fuerzas que ese mismo Dios le diere, seré yo el trompeta y el pyfaro, y aunque por my maldad arto astroso: y así todos los llamados acudirán a la bandera, y desta manera podrá V. S. ser principio de la Reformación de la verdadera cristiandad: y si a V. S. le sirviese a Nuestro Señor por su bondad a emplear lo que resta de su vida en esto y a mí me

quisiera hacer merced de llamarme para que le syrva siquiera de estropajo, de solo V. S. está tal obra. Recibirá mi alma las mercedes que en toda su vida deseó y así lo ofrezco todo a Nuestro Señor para que se aga en todo su santa voluntad.

Así se expresaba el sacerdote Juan López de Calaín, sobre cuya personalidad y orígenes no es mucho lo que sabemos, salvo que a principios de 1525 era ya bachiller en artes y que había comenzado su carrera eclesiástica como *criado* del capellán del duque del infantado, en Guadalajara. Conocemos mejor al gran señor a quien Juan López se dirigía y nos resulta muy revelador lo que entrevemos sobre los 12 apóstoles que se proponía reunir. Don Fadrique Enríquez, almirante de Castilla, era uno de los grandes dignatarios del reino. El cargo de almirante se transmitía hereditariamente en la familia. Este linaje estaba cada vez más allegado a las casas reales en virtud del matrimonio de Juana Enríquez, tía de nuestro almirante (y madre de Fernando *el Católico*), con Juan III de Aragón. Los Enríquez estaban emparentados con las más distinguidas familias de la grandeza castellana: una hermana del almirante estaba casada con el viejo marqués de Villena, protector de Alcaraz en Escalona. Su madre era una Velasco, de la familia de los condestables. Los grandes señores de aquella generación desempeñaron un papel de primer plano en las guerras civiles de tiempos de Enrique IV de Castilla y de los Reyes Católicos y prestaron homenaje a Carlos V con ocasión de su primera estancia en España de 1517 a 1520, pero no entraron dentro del círculo íntimo del joven emperador ni le acompañaron a Alemania para su coronación. Tuvieron que contentarse con defender su causa y la de la monarquía frente a la revolución de los Comuneros desencadenada el año 1520, tras la partida del emperador. Por el momento vivían retirados en sus Estados. Preocupados sin duda por la salvación de su alma, se mostraban receptivos a la propaganda iluminista y, dada la importancia del *cristiano nuevo* en el mundo de los *alumbrados*, no resulta indiferente observar que aquellos grandes de España cuyos "Estados" representaban inmensas fortunas de rentas inmobiliarias contaban en su entorno, como administradores de sus bienes, con los herederos de aquellos banqueros judíos que tanta importancia habían tenido en la España del siglo XIV.

El almirante don Fadrique había visto su función reducida al de una dignidad más bien decorativa a consecuencia del descubrimiento del Nuevo Mundo y de la creación del cargo de almirante de las Indias en favor de Cristóbal Colón. Era ya un anciano cuando el joven emperador, al partir para hacerse coronar en Alemania, le encomendó la regencia del reino de Castilla, junto con el condestable Íñigo López de Velasco y el cardenal Adriano. Tras el aplastamiento de las *comunidades*, recomendó clemencia para los vencidos, del mismo modo que, durante la guerra civil, se había esforzado por la reconciliación. Retirado a sus tierras, en su palacio de Medina de Rioseco, tenía como secretario a Juan Ortiz, cuyo padre era el mayordomo del embajador Rojas.[13] Estos Ortiz eran una importante familia de *conversos* toledanos: nos interesan también dos hermanos más jóvenes del secretario del almirante.

Uno de ellos, fray Francisco Ortiz, no es otro sino aquel discípulo y defensor de Francisca Hernández. También él fue apreciado y protegido por el almirante que, en 1535, y una vez cumplida la pena de reclusión a que le había condenado la Inquisición,[14]

quiso atraérselo a Medina de Rioseco. Hermano de estos dos Ortiz era un Pedro Ortiz, doctor por la Sorbona, profesor de teología en Salamanca, que hacia 1540 puso en Roma el peso de su influencia al servicio de la joven Compañía de Jesús. El almirante era asimismo protector de los franciscanos reformados, para los que hizo construir en Medina de Rioseco el convento donde sería sepultado, y más en particular del célebre polígrafo franciscano fray Antonio de Guevara. Disfrutó asimismo de la protección del almirante el gran espiritual franciscano fray Francisco de Osuna, autor del *Tercer abecedario*. Osuna, que había dedicado aquella obra al marqués de Villena, dedicó igualmente a su cuñado, el almirante, su *Gracioso convite*, tratado sobre la comunión frecuente. Tales eran los entresijos, temporales y espirituales, de aquel grande y piadoso señor con quien contaba Juan López para financiar su apostolado. ¿Cómo presentaron aquella iniciativa quienes se habían embarcado en ella y cómo la explicaron ante la Inquisición, 10 años más tarde? El almirante, que había oído hablar con elogio de Juan López, le había hecho llamar para consultarle sobre ciertas cosas de conciencia ("descargar e comunicar cosas de su conciencia"). Juan López aprovechó la oportunidad que se le ofrecía para decirle que habría que reformar todos sus Estados de manera que se llevara en ellos una buena vida cristiana. ¿Cómo proceder? Juan López conocía a numerosos clérigos amigos suyos a los que el almirante se podría dirigir prometiéndoles que serían bien tratados y que aseguraría sus necesidades materiales. El almirante entregó de hecho a Juan López una carta de acreditación para reclutar clérigos y otras personas que quisieran participar en la obra. El reformador partió para Alcalá y Toledo, donde se entrevistó con varios clérigos a los que mostró la carta. También se la mostró a Tovar, a quien Francisca Hernández y otros testimonios señalan como el capitán de los alumbrados del reino de Toledo, y a Juan del Castillo, sacerdote humanista, protegido por el Gran Inquisidor y arzobispo de Sevilla. Hacía poco tiempo que se había asentado en Toledo y enseñaba griego en el Colegio del Maestrescuela, es decir, en el Colegio de Santa Catalina: otro alumbrado que llevaba el abandono hasta el extremo de negar las buenas obras y los méritos y moriría en la hoguera como luterano. Al parecer, Juan López también se entrevistó en Toledo con fray Francisco Ortiz y con otros dos Ortiz que eran sacerdotes pertenecientes a la misma familia: un Miguel Ortiz, licenciado, que se encontraba entonces entre los oyentes del curso de griego de Castillo y llegaría a ser, andando el tiempo, párroco de la capilla de San Pedro en Toledo. Y un maestro, Gutiérrez Ortiz, hermano del doctor Ortiz de Alcalá y también teólogo y miembro del citado Colegio de Santa Catalina de Toledo. Se solicitó asimismo la colaboración del sacerdote toledano Luis de Beteta, oyente del curso de griego de Castillo, por quien tenemos conocimiento de estas cosas, que se comprometió en no escasa medida en la empresa. Era, como todos los que se acaban de mencionar, un cristiano nuevo, hijo de un joyero de Cuenca. Amigo de todo cuanto había de más cultivado en el clero toledano, citará como testigos en su descargo, en el proceso incoado contra él, al gran predicador agustino fray Dionisio Vázquez, que se significó en 1527 entre los defensores de Erasmo y que sería en 1533 encargado de la nueva cátedra de la Biblia de Alcalá, y al gran escritor ascético fray Alejo Vanegas, autor de la *Agonía del tránsito de la muerte* y de la

Diferencia de libros que hay en el universo. Además de Beteta, figuraba el joven predicador dominico fray Tomás de Guzmán, en el que Juan López había depositado grandes esperanzas y que hizo una brillante carrera dentro de su orden. Según Castillo, un clérigo llamado Villafaña se trasladó a Medina de Rioseco por el mismo motivo. Se trataba de un sacerdote que, como Tovar, evolucionó en torno a Francisca Hernández. No es gran cosa lo que se sabe de él, a menos que se le deba identificar con el célebre jesuita que entró en la Compañía en el ocaso de su vida y que fue uno de los más sabios profesores de teología en el colegio romano. En su biografía del doctor Diego de Ledesma, incluida en la vida de Laínez, el padre Ribadeneira nos hace saber que este Ledesma había estudiado en su juventud en Alcalá y que por entonces se llamaba Villafaña. Pero según Charles Sommervogel (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nueva edición, Éditions de la Bibliotèque S. J., Lovaina, 1960, vol. IV, col. 146B), Ledesma habría nacido en Cuéllar en 1519. Si esta información es correcta, la identificación sería imposible y habría que borrar, por otra parte, a Diego de Ledesma de la lista redactada por el padre Dudon de los futuros jesuitas que estudiaban en Alcalá al mismo tiempo que Íñigo, aunque sin llegar a conocerle.[15]

Castillo cita, en fin, de oídas, a otras dos personas atraídas a Medina de Rioseco por Juan López: una es el impresor Miguel de Eguía, la otra un canónigo de Palencia llamado Pedro González. Recordemos que otro canónigo de Valencia, el archidiácono del Alcor, acababa de trasladar al español el *Enchiridion* de Erasmo que, impreso por Eguía, acabaría por convertirse en el manual del iluminismo erasmizante. A este canónigo de Palencia, Francisca Hernández le llama Pero Hernández, en lugar de Pedro González. En conjunto, las informaciones aportadas por Francisca concuerdan con las de Castillo y Beteta, de modo que no debemos pasar por alto un curioso detalle complementario aportado por esta mujer acerca del asunto de los "apóstoles del almirante", tal como ella lo vio en Valladolid. Nos cuenta que otro Castillo —sin duda Diego del Castillo— que era un próspero comerciante de Burgos, quiso también ser apóstol, dado que era un buen alumbrado y que estaba muy unido a Tovar, a Juan López y a Diego López, a quien había dado, para sus desplazamientos, una mula y cierta cantidad de ducados.

Todas aquellas agitaciones, todas aquellas idas y venidas, se resolvieron en nada. Beteta pretendía haberse dejado arrastrar a Medina de Rioseco movido en parte por intereses materiales. La carta del almirante prometía a los apóstoles un sueldo anual de 20 000 maravedíes, lo que no era una suma magnífica, pero sí más elevada que la de muchos beneficios. Beteta, que vegetaba en Toledo, partió con la esperanza de colocarse en la casa del almirante como capellán y a la vez como chantre (como tenor de facistol). Le resultaba, por otra parte, halagador encontrarse inmerso en aquella iniciativa para la que se movilizaba tanta gente cultivada, dado que se trataba de reclutar una élite de sacerdotes y de frailes sabios, buenos predicadores, de vida ejemplar, y que sólo provechos podrían derivarse de tal compañía. Pero en Medina de Rioseco sólo encontró a Juan López y al maestro Castillo. Se preguntaba si no era simple ilusión el porvenir que le había atraído, si habría actuado bien al abandonar Toledo. Y regresó. El almirante, según palabras de Castillo, se mostraba ya tibio en esta empresa. También regresó

Villafaña. Castillo, que se quedó solo, junto con Juan López, no se encontraba a gusto y solicitó permiso del almirante para retirarse a Valladolid. Pero Juan López no se desanimó tras aquel primer fracaso de reclutamiento. El almirante poseía en los alrededores de Medina de Rioseco una casa de campo que puso a su disposición para que pudiera vivir en ella con los apóstoles que quisiera elegir. El proyecto de López era llevar allí con ellos un género de vida a la manera de los apóstoles, *al apostólica*, y obtener una bula pontificia que les autorizara a ello. Castillo no puede decirnos en qué consistía esta vida, porque no la compartió. Entre los que moraron en aquella residencia menciona, de oídas, al canónigo de Palencia Pedro, al impresor Miguel de Eguía, al dominico fray Tomás de Guzmán. Castillo supo todo esto más tarde, de labios de Juan López, cuando ya todo el mundo se había dispersado, cada cual por su lado.

Por otros varios procesos tenemos breves indicaciones sobre la suerte de la mayoría de aquellos hombres. Todos ellos, salvo excepciones, como la de fray Tomás de Guzmán, fueron perseguidos por la Inquisición a partir del año 1529, cuando el proceso de Francisca Hernández y de fray Francisco Ortiz reabrió las pesquisas contra los alumbrados. Muchos de ellos, como Francisco Ortiz, Beteta, Tovar, Miguel de Eguía, Villafaña, Diego López, consiguieron librarse con penas leves o medianas. Juan López, que había llegado a ser capellán de la Capilla de los Reyes de Granada y tal vez provisor del arzobispado de esa ciudad, fue transferido y quemado en Granada, ya en el verano de 1530, porque su caso, de sospechoso de luteranismo, se vio agravado por repetidos incidentes de intentos de corrupción de los carceleros del Santo Oficio. Juan del Castillo, que se fugó al extranjero, fijó su residencia en París y más tarde en Bolonia, donde estaba dedicado a la enseñanza del griego cuando el emperador hizo su entrada en esa ciudad, el año 1533. Fue detenido y remitido a la Inquisición de Toledo que, al parecer, le hizo morir en la hoguera el año 1534. Se ha querido establecer una relación entre esta historia y el apostolado de los iñiguistas identificando a Juan López con el mismísimo Íñigo. Esta identificación resulta sorprendente si se recuerda que Juan López fue condenado a la hoguera el año 1530, mientras que Íñigo no fundó la Compañía hasta una decena de años después. Pero según Pey i Ordeix, Juan López de "Calaín"[16] habría escapado a la hoguera, lo mismo que Diego López y Villafaña. Habría sido quemado "en efigie", no en persona, lo que explicaría el curso ulterior de su vida bajo el nombre de Ignacio. Pey i Ordeix nos afirma que este hecho —"el secreto fundamental de la vida ignaciana"— ha sido testificado y perpetuado, por el mayor de los azares, en un archivo extraviado o conservado en un lugar oculto que los jesuitas cazadores de documentos no podían sospechar. Y afirma que, muy probablemente, los inquisidores habían previsto que sus archivos serían destruidos en el futuro y tomaron sus precauciones. Pero por mucho que uno se esfuerce en leer el librito titulado *El padre Mir e Ignacio de Loyola* y por mucha atención que se ponga en la lectura del tomo I de la *Historia crítica de san Ignacio de Loyola – Su juventud* (1914-1916), donde se repite la misma tesis, se busca en vano la prueba de tan increíble afirmación. Veremos más adelante cómo los procesos de san Ignacio en Alcalá, de los que desdichadamente no poseemos los documentos originales, pudieron dar pie a ciertas confusiones. Cuando Pey i Ordeix acusaba a los

jesuitas de escamotear el gran secreto de la vida de san Ignacio, les lanzaba el desafío de demostrar que Juan López de Calaín era un personaje distinto de Íñigo y que había sido efectivamente quemado. Ahora bien, el proceso de Beteta, que al parecer Pey i Ordeix no ha visto, es categórico en este punto, confirmando el proceso de Bivar, chantre del duque del infantado, proceso que sí ha sido consultado por Pey i Ordeix. Dos o tres testigos del proceso de Bivar hablan, en septiembre de 1530, de Juan López como recién quemado en Granada. Beteta, por su parte, afirma claramente: "Juan López clérigo, que quemaron en Granada", y en otra declaración señala la diferencia entre este castigo y el impuesto a Diego López, "al que he oydo decir que penitenciaron en Granada". No hay duda posible. Juan López de Calaín no tiene nada que ver con Íñigo, aparte su común origen vasco y el hecho de que tanto el uno como el otro tuvieron la intención de crear un cuerpo de apóstoles. Y nada más fascinante que el contraste entre ambas tentativas de apostolado. Para captar mejor la originalidad de la de Ignacio, señalaremos primero las características de la de Juan López. El bachiller Juan López se había graduado en la Facultad de Artes. Era un sacerdote distinguido, ante quien se abría un brillante porvenir eclesiástico. Es indudable que fue denunciado y condenado como *alumbrado*. Pero su iluminismo tenía menos que ver, a cuanto parece, con una iluminación personal que determinaría el curso de su vida y más con una interpretación de la vida religiosa en general, interpretación cercana a la de Lutero y la de Juan del Castillo. Aquellos clérigos que tenían la osadía de alabar a Lutero a pesar de la condena que pesaba sobre él, eran hombres penetrados por todo el poder de Dios, hasta el punto de negar el libre arbitrio y la utilidad de las obras para la salvación. Afirmaban que todos se pueden salvar, pecadores o no, y que la observancia de los mandamientos de la Iglesia es cuestión muy secundaria. La reforma que se proponían debía hacer pasar a un segundo plano lo que para la masa de los fieles y del clero era el elemento esencial de la vida religiosa, esto es, todas las prácticas exteriores. La misión de enseñanza y predicación consiste en hacer oír la palabra de Dios auténtica, tal como está en el evangelio y las cartas. Para hacerse dignos de esta misión, la élite de los sacerdotes debería haber estudiado el Nuevo Testamento en su texto original, para liberarse de la rutina de la Vulgata que, a fuerza de repetida, se torna incomprensible. Recordemos que María Cazalla, una sencilla burguesa, comentaba las epístolas y los evangelios en un pequeño círculo, que Tovar y Castillo, en los años siguientes, frecuentaban su casa de Guadalajara, donde se mencionaba mucho a Erasmo y se hablaba con entera libertad de Lutero y del papa. De aquí la importancia que Juan López concedía al reclutamiento como apóstoles de sacerdotes instruidos, más entrenados por otra parte en la lectura de los textos sacros que en la teología escolástica, como aquel Castillo, que era el de más alta titulación de aquel conjunto y a quien Beteta consideraba como poco teólogo, porque había conseguido el grado de "maestro" en Toledo por rescripto,[17] sacerdotes instruidos como los Ortiz o el propio Beteta, oyentes del curso de griego de Toledo como Tovar, también él apasionado por el griego, frailes de gran reputación por su talento como predicadores, como fray Francisco Ortiz y fray Tomás de Guzmán. Añadamos a todos ellos a un industrial y un mercader seducidos por el iluminismo, como el impresor Eguía, editor de Erasmo y de Valdés, o como Diego de

Castillo, de Burgos, que hacía traer libros desde los Países Bajos para Tovar, cuando su importación resultaba poco menos que imposible. Vemos, en total, un equipo que intenta constituirse a partir de personas que cuentan socialmente, que gozan de prestigio en el mundo de la clerecía y de la burguesía, casi todos ellos surgidos de la burguesía mercantil de los cristianos nuevos.

Por otra parte —hecho capital— estos hombres no se lanzan a su empresa aturdidamente. Su proyecto contaba, para adquirir formas concretas, con el apoyo de un gran dignatario que era al mismo tiempo uno de los grandes señores de Castilla la Vieja y que no sólo abría a los apóstoles las tierras de las que era señor, sino que les aseguraba al mismo tiempo unos ingresos regulares aportados por sus enormes rentas. Se trataba, pues, de un asunto de gran envergadura. Y si fracasó fue tal vez debido en parte a que la financiación resultó difícil, y de ahí la tibieza del almirante tras sus iniciales promesas, y también porque algunos de aquellos hombres, como Beteta, ponderaron sus intereses de carrera y tuvieron en más un pájaro en mano que ciento volando. El abandono final de la empresa pudo también deberse a que el nuevo arzobispo de Granada, el fraile jerónimo fray Pedro de Alba, discípulo de fray Hernando de Talavera —aquel a quien Juan de Valdés convierte en portavoz en el *Diálogo de doctrina cristiana*—, acordó hacer venir a Juan López, cuyo celo apostólico le parecía una fuerza que podría utilizar en su arzobispado. Las posibilidades de éxito eran mínimas, incluso en el caso de que Juan López hubiera perseverado en la empresa. En aquella época, en la que la autoridad eclesiástica ordinaria se sentía atacada en todos los frentes, incluso suponiendo que esa autoridad hubiera permitido la organización de aquella misión de apostolado al margen del clero diocesano, es difícil imaginar que una bula pontificia hubiera podido otorgarle carácter oficial sin más garantías que los piadosos deseos del almirante de Castilla. A fin de cuentas, utopía concebida por gente importante, cuyas miras desinteresadas eran ambiciosas, pero limitadas a los Estados del almirante y que, además, no se embarcaban totalmente en su utopía. El primer ardor se evaporó en consultas y gestiones preparatorias, y la empresa no arrancó. Veinte años más adelante se verá a los obispos reformadores organizar, en planos más modestos, misiones de apostolado en sus diócesis recurriendo a la ayuda de predicadores de eficacia comprobada y acontecerá incluso que soliciten la colaboración de los primeros jesuitas. Tal vez era éste el proyecto que tenía *in mente* el mencionado nuevo arzobispo de Granada, fray Pedro de Alba, cuando llamó a Juan López para nombrarle provisor de su diócesis. Pero ya fuera utopía u organización eficaz, se trataba siempre de una empresa de carácter oficial que contaba con recursos poderosos y garantizados. Nada más diferente de aquel primer apostolado de los iñiguistas, oscuros peregrinos lanzados a pecho descubierto a su pequeña cruzada, cada uno de los cuales podía responder como Íñigo a María de la Flor: “que quando él se avia salido, no se avia aconsejado con ninguno”.[18]

Tenemos conocimiento de aquella extraña aventura por los procesos a que dio lugar. Pero ¿de qué naturaleza fueron estos procesos y qué crédito merecen los documentos que han llegado hasta nosotros sobre esa cuestión?

Se distinguen de ordinario tres procesos. El primero fue inquisitorial, acerca del estilo

de vida y de las actividades de Íñigo y de sus compañeros: algunos interrogatorios del 19 de noviembre de 1526 y una sentencia que les prohibía llevar una vestimenta que los diferenciaba tanto de los clérigos como de los laicos.

Los otros dos procesos constituyen en realidad uno solo, aunque hubo una primera tanda de interrogatorios fechada el 6 de marzo de 1527, reanudada el 10 de mayo y finalizada el 1° de junio de 1527, con una sentencia del vicario general Figueroa que confirmaba la obligación de vestir como todo el mundo, eligiendo un hábito bien laico o bien clerical, y les prohibía, por un periodo de tres años, dar algún tipo de enseñanza religiosa. La autoridad que dirigía y concluía este segundo proceso era la eclesiástica ordinaria representada por el vicario del arzobispo en Alcalá, Juan Rodríguez de Figueroa.

Pero nótese bien: no disponemos de las actas verbales auténticas del proceso. Tenemos una serie de copias, todas ellas derivadas de otra copia antigua, en la que todos los documentos han sido copiados, de la cruz a la fecha —a pesar de la diversidad de las procedencias—, por una misma mano. Serrano y Sanz imprimió esos textos, por vez primera, el año 1895, según una copia que es la segunda en antigüedad, que ofrecía la ventaja de ser legible, pero que, por desdicha, era incompleta o podía incluso decirse que expurgada. El padre Fidel Fita, en el tomo XXXIII del *Boletín de la Real Academia de la Historia* (noviembre de 1898), daba la primera edición crítica según la copia más antigua, señalando las variantes de las copias más tardías. En 1904 los *Monumenta Ignatiana* incorporaban esos textos, en edición también crítica, en el volumen *Scripta de sancto Ignatio*. Esta edición nos ofrece un facsímil de las últimas líneas de la sentencia de 1527, con las firmas que figuran al pie.

Se advierte claramente que la firma final del notario Juan de Madrid no es auténtica, sino una vaga imitación, a cargo del copista, de la rúbrica de este notario, conocida por otros documentos. Pero el copista, que no ha autentificado la copia como tal, es, a juzgar por su escritura, un notario o escribano distinto, de la primera mitad del siglo XVI. ¿Qué es, pues, esta copia, procedente del colegio de los jesuitas de Alcalá, que el padre Fita supone, con probabilidad, que se remonta a la fundación de dicho colegio (1543)?

Había sido hecha, sin la más mínima duda, para exhibirla ante los enemigos de la Compañía naciente, para dar una respuesta a las voces de alarma de quienes recordaban aquel primer apostolado de 1526-1527 y a las inquietudes que había despertado en los círculos ortodoxos. Ya en 1538 Íñigo había tenido que dar explicaciones ante el papa, a propósito de sus dificultades, en los 12 años anteriores, con las autoridades religiosas, primero en Alcalá y Salamanca, luego en París, y finalmente en Venecia. Y la tradición de los jesuitas dice que Figueroa, el antiguo investigador de Alcalá, y el inquisidor de París, Mathieu Ory, el doctor Gasparo de Doctis de Venecia y el obispo de Vicenza se encontraron providencialmente juntos en Roma para dar testimonio de la ortodoxia de Íñigo. Tal vez para suplir la ausencia de Figueroa, o para confirmar su testimonio favorable, Íñigo se habría procurado una copia como la que nos ocupa. Y fue ciertamente útil como pieza justificativa para los fundadores del Colegio de Alcalá.[19]

Pero ¿hasta qué punto esta copia no identificada es fiel y completa? Es evidente que

el primer proceso está, como mínimo, abreviado, si no expurgado. Se han suprimido, sin duda por razones de brevedad, ciertas fórmulas de rigor. Pero hay, también sin duda, otras razones para las supresiones. El procedimiento inquisitorial era rigurosamente secreto. Suponiendo que un inquisidor o un funcionario del Santo Oficio se hubiera prestado a los deseos de los primeros jesuitas y les hubiera entregado el *dossier* del proceso de 1526, era asunto no menos delicado para el secretario judicial responsable del secreto de los archivos que para los propios jesuitas dejar ver demasiado claramente que se trataba de un proceso inquisitorial. Y ésta es, claramente, la razón de que se hayan copiado juntos, del principio al fin, todo el proceso inquisitorial de 1526 y el proceso de la autoridad eclesiástica ordinaria de 1527, como si se tratara de un solo y único proceso. Por otra parte, se indican claramente, al comienzo del primero, los nombres de los inquisidores, el doctor Miguel Carrasco, canónigo de Santiuste de Alcalá, y el licenciado Alonso Mexía, canónigo de la catedral de Toledo, pero para este segundo no se ha añadido a su título de canónigo su cualidad de inquisidor de Toledo. Ahora bien, lo era, indiscutiblemente (el padre Fita da el texto de su nombramiento, que se remonta al 8 de abril de 1524), y en esta calidad interrogaba a los testigos. En los procesos de la Inquisición se mencionaba siempre, a continuación del nombre del inquisidor, la calidad de "inquisidor de la heretica provedad". Por otra parte, al notario que actuaba como secretario judicial se le designaba siempre como "notario del secreto de la Inquisición". Aquí nuestra copia dice simplemente: "por ante mi Francisco Ximenes notario". Y, sin embargo, se trataba de un proceso inquisitorial, por lo menos al principio, porque los inquisidores, finalizado el interrogatorio de los testigos, les imponían el secreto: "fuéle mandado guardar secreto". Acabo de decir que el proceso era inquisitorial por lo menos al principio. En efecto, la sentencia con que finaliza, el 21 de septiembre de 1526 (omitida, obsérvese bien, en la copia expurgada publicada por Serrano y Sanz), no fue emitida por los inquisidores, sino por Juan Rodríguez de Figueroa. Esta singularidad está explicada, de manera verosímil, en la *Crónica* de Polanco y en los *Acta quaedam* de Gonçalves da Câmara, que presentan las cosas de la misma manera: los inquisidores, al advertir, a través de sus investigaciones, que los iñiguistas se guiaban por buenas intenciones, se desentendieron del asunto y lo remitieron a Figueroa. De creer a Gonçalves da Câmara, Íñigo ni siquiera habría sido interrogado por los inquisidores. En todo caso, este interrogatorio no figura en los documentos transmitidos.

Pero es poco menos que evidente que no tenemos la copia completa del *dossier*. En un artículo del *Boletín de la Academia de la Historia* ("San Ignacio en Alcalá de Henares", diciembre de 1898), que venía a continuación de su edición de los procesos, el padre Fita no dudaba en escribir:

> la información jurídica, que la Biblioteca Nacional felizmente atesora, no contiene todos los autos del proceso, sino los extractos de él, suficientes para fundar y lejitimar, en concepto del juez, el fallo que da remate y corona a la misma información, y que aceptaron y firmaron el santo y sus compañeros (p. 513).

Pero no acierto a explicarme cómo el padre Fita no ha denunciado una contradicción sorprendente entre la sentencia del proceso, iniciado inquisitorialmente, sentencia que

lleva la fecha de 21 de noviembre de 1526 (omitida en la copia publicada por Serrano y Sanz), y los reproches hechos a Íñigo el 18 de mayo de 1527, en su interrogatorio por Figueroa. El vicario le dice, en efecto:

> Bien sabe como antes de la navidad proxima pasada le ovo mandado e mandó por ante mi el notario ynfraescripto que no ficiese ayuntamiento de gente que se dice conventículo para enseñar ni doctrinar a nadie, segundo que en el dicho mandato se contiene; y que el dicho Iñigo no lo ha cumplido, antes a venido contra ello; que le face cargo desto como contra inobediente a los mandamientos de la Santa Madre Iglesia; e si alguna raçon o disculpa tiene que la diga y alegue, e esta presto de la recevir.
>
> A esto respondió aversele mandado no en vía de precepto; "que si algunas palabras pasaron, fué a manera de consejo, de las quales no se acuerda".[20]

Ahora bien, la sentencia del 21 de noviembre, tal como está transcrita, no hace mención alguna a los *conventículos* ni a la enseñanza dada por Íñigo. Se refiere únicamente a la cuestión de la vestimenta. Pero el vicario Figueroa alude de forma expresa a la prohibición formal de enseñar en los conventículos, "segundo que en el dicho mandato se contiene", no a un simple consejo cuyos términos no recordaba Íñigo. De donde se infiere que los documentos del primer proceso están gravemente incompletos en nuestra copia. Admitiendo que la infidelidad de esta copia no se reduzca a simples omisiones, ¿cómo podemos imaginarnos su situación original? En noviembre de 1526 se había abierto una investigación inquisitorial contra Íñigo y sus compañeros. Admitamos que no llegó demasiado lejos y que el asunto fue trasladado a la autoridad eclesiástica ordinaria. Resulta sorprendente que, un año después del edicto contra los *alumbrados* y sus *conventículos*, los inquisidores juzgaran que los *conventículos* de los iñiguistas eran tan insignificantes que no merecía la pena interrogar a los acusados ni darles una advertencia. En todo caso, la advertencia fue hecha, ya fuera por los inquisidores o por el vicario a cuyo cuidado se confió la conclusión del proceso. Como Íñigo y sus compañeros infringieron la primera sentencia, el vicario puso en marcha una nueva investigación en marzo de 1527, que se centraba en las enseñanzas y *ayuntamientos* de los iñiguistas. Se citó a Mencía de Benavente para preguntarle si conocía a Íñigo y "si save que el dicho Iñigo o alguno de los otros sus compañeros enseña o prediquen faciendo ayuntamiento de gentes en casas, o yglesias o en otras partes, e que es lo que enseñan, e de que manera [...]" Según este mismo espíritu se interroga, aquel mismo día, a la hija de Mencía de Benavente y a otra joven. Hubiera habido, o no, otros testimonios concordantes, los hechos parecían revestir suficiente gravedad para motivar la detención de Íñigo algunas semanas más tarde. Pero de esta detención no hay ni rastro en nuestra copia parcial del proceso, a no ser la mención del interrogatorio de Íñigo del 18 de mayo, que tuvo lugar en la cárcel eclesiástica.

Según la tradición de los jesuitas, el arresto de Íñigo tuvo lugar el 18 de abril, día de Pascua. Estuvo encarcelado durante 42 días, y recuperó la libertad el 1° de junio. Durante este periodo de encarcelamiento se hizo llamar y se escuchó, el 10 de mayo, otro testimonio. Los tres testigos del 6 de marzo fueron nuevamente interrogados el 14 de mayo, además de la declaración de otra mujer, para aportar algunas precisiones sobre ciertos episodios de histeria revelados por el nuevo testimonio. El 18 de mayo Íñigo era

sometido a otro interrogatorio, en la cárcel, tras haber escuchado los reproches antes mencionados. El 21 de mayo, María del Vado, su hija y su criada, que regresaban de una peregrinación a la Verónica de Jaén y a Nuestra Señora de Guadalupe, fueron interrogadas a propósito de sus relaciones con los iñiguistas y se les preguntó, entre otras cosas, si habían emprendido aquella peregrinación por consejo de Íñigo. Finalmente, el 1° de junio se emitía la sentencia, que prohibía a los iñiguistas toda actividad docente por espacio de tres años, sentencia que no acataron, pues al cabo de tres semanas abandonaron Alcalá para buscar en Salamanca la protección del arzobispo de Toledo, Fonseca, que fundaba por aquel entonces en aquella ciudad su famoso colegio (hoy llamado "de los Irlandeses").

¿Cómo se pudo llegar a hacer una copia parcial de estos procesos? Sin duda con el consentimiento del vicario Figueroa, que habiendo encontrado en Italia un nuevo equipo de iñiguistas tan diferente del primero y maravillado por su labor apostólica, se mostró dispuesto a permitirles hacer copia de los documentos en la secretaría judicial del tribunal eclesiástico para ayudar a Íñigo y a sus compañeros a despejar la sospecha de iluminismo que pesaba sobre ellos. Las sentencias emitidas demostraban a las claras que el apostolado de Alcalá no había despertado graves sospechas de heterodoxia. Pero ya el solo hecho de los *conventículos* agrupados en torno a estudiantes que todavía no se habían graduado ni ordenado de sacerdotes revestía por sí mismo bastante gravedad. Y ésta fue, sin duda, la razón que movió a la supresión de ciertos documentos o fragmentos de piezas que acentuaban este aspecto del proceso: pasaba ahora al primer plano la cuestión de la vestimenta de los iñiguistas, que era un detalle secundario.

En este mismo sentido, a finales del siglo XVI el copista que hizo el traslado más legible del manuscrito llevó a cabo una nueva purga de los documentos, suprimiendo en particular todo lo relacionado con la familiaridad de los primeros iñiguistas con las mujeres que eran sus catecúmenas. Y en 1613, en fin, se consumó una falsificación definitiva, a requerimiento del padre Juan de Arana, procurador del colegio de los jesuitas de Alcalá, a cargo del *escribano* Juan de Quintarnay, que pretendía hacer un resumen fiel del *proceso original* y que lo que hizo en realidad fue lo que el padre Fita, que ha publicado este documento, llama *paliación infiel*. Aquí los inquisidores desaparecen. El acusador es, desde el principio, el vicario Figueroa y el notario es Juan de Madrid. Con todo, por una extraña contradicción, se menciona a Miguel Carrasco y a Alonso Mexía, así como al notario Francisco Ximenes, que figura como "notario público perpetuo de la dicta audiencia arzobispal". Los nombres de los coinculpados con Íñigo aparecen deformados. Todo el resumen de los testimonios es un tejido de inexactitudes con el propósito de recoger todos y sólo los aspectos más edificantes del apostolado iñiguista. Según esta investigación, que establecía la ortodoxia absoluta de Íñigo, éste fue encarcelado bajo la acusación de hacer *ayuntamientos de gente*, de distinguir, sin haber estudiado teología, entre pecados mortales y veniales y de llevar una vestimenta singular. Los iñiguistas habrían rehusado defenderse. Y sigue la sentencia, única parte de la copia primitiva íntegramente transcrita, con algunas faltas.

Pienso que esta serie de manipulaciones sucesivas de los documentos, que certifica

un deterioro progresivo del sentido de la veracidad en la Compañía, nos permite, de todas formas, hacernos una idea del valor de la copia primitiva en relación con los procesos originales y también en su relación con la tradición de los primeros jesuitas acerca del proceso, tradición reflejada por Polanco y por Gonçalves da Câmara. En ningún estadio de las alteraciones sucesivas advertimos una fabricación grosera de documentos falsos. Pero sí detectamos una serie de mentiras por omisión cada vez más graves. Creo que podemos admitir, con el padre Fita, que la copia más antigua, la que se remonta al entorno de 1540, es un extracto incompleto del *dossier* original comunicado por el tribunal eclesiástico, cuyo tenor es, a grandes rasgos, conforme con los originales, si bien la significación de los documentos puede verse alterada en virtud de ciertas supresiones que implican un desplazamiento del acento en la interpretación de los hechos encausados. En todo caso, esos documentos reflejan el apostolado de Alcalá de una manera infinitamente más directa y más fiel que los relatos de Polanco y de Gonçalves da Câmara, que ponen deliberadamente el acento en el problema de la vestimenta y en la peregrinación de María del Vado, aspectos anecdóticos o al menos secundarios en la causa.

¿Cómo estaba compuesto el primer equipo de los compañeros de Ignacio? ¿De dónde procedían aquellos hombres? ¿En qué se convirtieron a continuación? ¿No tuvieron ninguna intervención en las etapas siguientes, que desembocaron en la constitución de la Compañía?

Es infinitamente lamentable que los inquisidores no sintieran la necesidad de someter a los iñiguistas al interrogatorio habitual acerca de sus orígenes y sus antecedentes, o que estas preguntas, si fueron recogidas por el notario del secreto, no hayan sido transcritas en nuestra copia incompleta. De creer a Polanco, más explícito que Gonçalves da Câmara en ese punto, fue en Barcelona donde se formó la primera compañía iñiguista constituida por cuatro apóstoles. El personaje que aparece en el primer plano en el proceso, junto a Íñigo, es un cierto Calixto de Sa, *apellido* que indicaría un origen portugués o gallego de la familia, aunque se le presenta como segoviano. Se nos dice que, a instancias de Íñigo, y Polanco añade que con su ayuda, había peregrinado a Jerusalén. A su regreso, se había unido a él para compartir su género de vida. Era hombre de espíritu aventurero y no carente de seducción, como veremos más adelante. Cuando, tras Alcalá y Salamanca, Íñigo partió solo hacia París, en 1528, mantuvo correspondencia con sus compañeros que se habían quedado en Salamanca, e intentó persuadirlos para que también ellos se trasladaran a París. Recomendó a Calixto, sin duda por su condición de portugués, a doña Leonor de Mascarenhas, *aya* del pequeño príncipe heredero Felipe II de España, para que le consiguiera una de las becas que el rey de Portugal había fundado en el Colegio de Santa Bárbara. Gonçalves da Câmara, que es quien nos informa de estos detalles (*Acta*, p. 84),[21] nos dice también que doña Leonor le dio una mula para trasladarse a Lisboa y dinero para el viaje. En definitiva, no se trasladó a París. De regreso en España, partió para América con una dama ávida de espiritualidad. Decididamente, Calixto tenía éxito entre las damas. Pero su vocación espiritual no estaba

enteramente decidida. De nuevo en España, partió una vez más para las Indias, pero ahora para hacer fortuna. Y nuestro *indiano* causó estupor en Salamanca entre quienes le habían conocido como apóstol.

Otro de los compañeros de Íñigo fue Arteaga, vasco a juzgar por su apellido. Tal vez su nombre completo era Juan López de Arteaga, porque en la notificación final de la sentencia de 1527 encontramos un Juan López, pero no un Arteaga. Otras fuentes le llaman Arteaga y Avendaño. Hizo una brillante carrera eclesiástica. En 1532 Íñigo escribía desde París a la catalana Isabel Roser:[22] "En Arteaga, con muchas personas de Alcalá y Salamanca, veo mucha constancia en el servicio y gloria de Dios nuestro señor a [quien] sean infinitas gracias por ello".[23] Recibió al principio una *encomienda* de una orden militar y más tarde fue elegido para un obispado en el Nuevo Mundo. De creer a la tradición de los jesuitas, habría escrito entonces a Íñigo, que se encontraba en Roma, ofreciéndole aquel obispado para uno de los miembros de la Compañía.[24] Pero si hay algo más que una simple leyenda aureolante de uno de los compañeros del primer apostolado iñiguista, este ofrecimiento debió acontecer antes de que la Compañía tuviera existencia oficial, porque según Pires Gans[25] murió en México, el 8 de octubre de 1540. Gonçalves narra acerca de su suerte una pintoresca anécdota de envenenamiento accidental.[26]

Más incierto es el caso de Cáceres, el tercero y último de los compañeros venidos de Barcelona con Ignacio. Gonçalves da Câmara nos dice que era originario de Segovia. Y añade que tras la partida de Ignacio para Francia, él retornó a su tierra y comenzó a llevar en ella un género de vida que significaba una ruptura total con su vocación iñiguista. Pero la verdad es que hay un problema con Cáceres que resulta perturbador, porque la Compañía tiene dos tradiciones distintas sobre esta persona. Según Polanco, hubo dos Cáceres. Uno es el compañero de Íñigo en Barcelona, Alcalá y Salamanca; el otro el que presumía en París de su amistad con Íñigo "qui parisiis amicum se Ignatio exhibebat". Indicación harto sumaria. Sobre este Cáceres que viene a París tenemos todo un relato de Ribadeneira en su obra manuscrita *Diálogos en que se cuentan los castigos que ha hecho Nuestro Señor en algunos que han salido de la Compañía*. Diego de Cáceres, hijo de un *caballero*, había sido en los inicios uno de los compañeros de Ignacio,

> primero en España y después en Paris, adonde quedó para acabar sus estudios en aquella universidad. Cuando nuestros primeros padres partieron de ella a Venecia, este dejó sus buenos propósitos y salió de la Compañia y yo le conocí en Paris el año 1542. Decíame cuando nos veiamos que le encomendase a Dios, y yo le respondia que se encomendase él a Dios. Era muy gentil hombre y bien dispuesto, mañoso, sagas y atrevido. Sabía muy bien la lengua francesa y con esto tuvo entrada en el palacio del rey Francisco de Francia.[27]

Era el tiempo de las guerras encarnizadas entre Francisco I y Carlos V. Cáceres se introdujo en el campo del emperador como espía del rey Francisco I. Hecho prisionero, halló el modo de escapar e impidió que el monarca francés cayera por segunda vez en manos de su enemigo. Pasó, siempre como espía, a Inglaterra. Encerrado en la torre de

Londres, también esta vez consiguió evadirse. Finalmente los franceses, sospechando que era un agente doble —y tal vez lo fuera—, le sometieron a tortura. Su salud quedó quebrantada y arrastró durante mucho tiempo una existencia miserable. Castigo divino, según Ribadeneira, por haber abandonado la Compañía.

No pueden ignorarse las informaciones de Ribadeneira, al menos en lo que respecta a la primera parte de la vida de Cáceres. Nos afirma, en efecto, que le conoció personalmente en París el año 1542. Ha quedado bien establecido que aquel año Ribadeneira pertenecía al grupo parisino de la Compañía y que tuvo que abandonar París y trasladarse a Flandes a consecuencia de la ruptura de hostilidades entre Francisco I y el emperador. Asegura categóricamente que este Diego de Cáceres era compañero de Íñigo ya en España. ¿Qué autoridad tiene, frente a la afirmación de Ribadeneira, la de Polanco, que también había entrado en la Compañía el año 1541, pero en Padua, y cuya carrera al servicio de la Compañía fue totalmente italiana? El único argumento en apoyo de Polanco es la primera sentencia de Alcalá (de 21 de noviembre de 1526), donde el personaje figura con el nombre de Lope. No puede concederse mucha importancia a la nota del editor de las *Epistolae et Instructiones*, I, p. 89, según la cual si Diego de Cáceres estudiaba teología en 1541 con Domènech ("Mº Cáceres, Miron y yo oímos todos Durando"),[28] no podía ser la misma persona que estudiaba en Alcalá el año 1526. Pero debe advertirse que por doquier en los procesos de Alcalá se le llama Cáceres sin nombre personal, y que Gonçalves da Câmara le señala siempre sin nombre de bautismo en los *Acta quaedam*. Sería más aceptable un error del secretario judicial o del copista, que escribe *Lope de Cáceres* una sola vez, que un error de Ribadeneira, que conocía al personaje. Así pues, todas las probabilidades apuntan a que Cáceres fue el único de los primeros compañeros de Íñigo que permaneció en la Compañía hasta su constitución oficial e incluso después de su reconocimiento pontificio. Este hecho es bastante importante, tanto más cuanto que la Compañía parece haberse empeñado en borrar el nombre de Cáceres en la historia de sus inicios en Francia y en Italia. Pey i Ordeix[29] señala en uno de sus libros[30] el rechazo de que fue víctima Cáceres tras haber sido, a su parecer, "el cogollo del alma de la primera sociedad, un sujeto —añade— que puede disputar al propio Loyola la paternidad de la Compañía". Esto es fantasía en estado puro. Pero es instructivo para comprender el dina mismo de la Compañía en sus comienzos, para descubrir que había contado entre sus filas con aquel personaje audaz, inquieto, insinuante, seductor, desde la primera salida de Alcalá y Salamanca hasta las deliberaciones constitutivas de la sociedad. Tal vez estuvo incluso presente en el voto de Montmartre, como pretende Pey i Ordeix según no sé qué fuente.[31] En cualquier caso, los *Monumenta Constitutionum praevia* reproducen su firma entre los fundadores de la Compañía debajo de la *determinatio* del 15 de abril de 1539 sobre el voto de obediencia y al final de las *determinationes* de mayo-junio de 1539, que son las primeras *Constituciones* de la Compañía. Regresó a continuación a París, donde se le ve el año 1542, mencionado en toda una serie de cartas de Domènech, que le llama *maestro Cazeres* y habla de él con deferencia. Daba ejercicios, predicaba para los discípulos de la Compañía, seguía el curso de Durand con Mirón y Domènech. En una carta de la misma

época (desdichadamente sin fecha, pero claramente de París y en el verano de 1541), Domènech decía a Ignacio:

> M. Cazeres, como por otra le tengo avisado, es ya ordenado de Missa. Viene los domingos y fiestas a residir a la Cartuxa con gran edificación de todos. Aparejará para irles a ver al mes de Septiembre; bien que el demonio no poco se affatigua para impedirle su ida, asta mover algunas personas de la corte del Rey a demandar (sin pedirlo el dixo M. Cázares) un officio que creo que se llama limosnero del Rey, el qual se ha de dar daqui a tres meses, y no contentos desto (oi) dezir que ultra de officio (che valdrá unos tresientos o quatrocientos francos) le an de aver la primera abbadia che vaque, que sea asta mil y quiniento francos, y son personas que tienen mucho con el Rey; *ipse tamen omnia haec tanquam stercora reputat, ut Christum lucrifaciat*.[32]

Un año más tarde, Cáceres estaba ya comprometido con la corte de Francia. Sabemos por Ribadeneira que cuando el grupo parisino se trasladó a Amberes había dejado de pertenecer a la Compañía. Pero es un hecho nada baladí que estuvo durante 15 años asociado a la empresa de Íñigo y que fue, junto con éste, un vínculo viviente entre el primer grupo de apóstoles y la Compañía organizada bajo la autoridad del papa. “Haec societas —dice Polanco, refiriéndose a los apóstoles de Alcalá—, ut primis partubus interdum accidere solet, conservata non est”.[33] De hecho se conservó, pero renovándose y transformándose. Fue un primer niño nacido muerto, sustituido por un segundo nacimiento.*

El grupo de Alcalá es la infancia de la Compañía, con turbulencias, audacias, ilusiones que la experiencia de la vida se encargará de desvanecer. Y en primer lugar, y para asombro del historiador de la Compañía, los iñiguistas llevaban una vestimenta peculiar que llamaba la atención, que los marcaba como apóstoles en acción, como peregrinos de paso en aquella sociedad que catequizaban. Desde su regreso de Tierra Santa, y hasta el momento en que se asienta en Roma, Íñigo es el Peregrino. Así es como le llama Gonçalves da Câmara en los *Acta* que relatan este periodo de su vida. La carta más antigua que tenemos de él, escrita en Barcelona, el día de san Nicolás (6 de diciembre de 1523) lleva la firma: “El pobre peregrino, Iñigo”. La carta está dirigida a Inés Pascual, que se hallaba momentáneamente ausente de Barcelona, en Manresa sin duda. Íñigo habla en ella de su primer discípulo Calixto como de un peregrino: “Un peregrino que se llama Calixto está en ese lugar” (*MHSI, Ep. et Instr.*, I, pp. 72-73). Cuando los inquisidores de Alcalá interrogan al primer testigo del proceso, se le pregunta qué sabe de ciertos muchachos que andan por esta ciudad vestidos de hábitos pardillo claro que caen hasta el suelo, descalzos, y de los que se dice que viven a la manera de los apóstoles. Aquel vestido *pardillo claro* era una especie de esclavina de peregrino o de hopalanda (“a manera de hopas”) que caía hasta los pies. Hemos visto cómo la primera sentencia, tal como hoy la leemos, alude tan sólo a la prohibición de singularizarse por una vestimenta de ese género. Según Polanco y Gonçalves, al notificarles esta sentencia se les ordenó teñir sus hopalandas las unas de negro, las otras de pardo oscuro. No era, pues, al parecer, esta cuestión de la vestimenta asunto baladí. Su *hopa* era, por las mismas razones que un hábito monástico, el signo visible de su cambio de vida. En Alcalá se añadió a Ínigo y a sus tres compañeros un quinto miembro, un joven francés

llamado Jean o Jeannot (Juanico) Reinalde, antiguo paje de don Martín de Córdoba, virrey de Navarra. De paso por Alcalá, fue herido, cuidado en el hospital y catequizado por Íñigo, y se convirtió en apóstol. Íñigo hizo que le dieran una hopalanda como la suya. Tras la marcha de Íñigo a Francia, Juanico cambió de hábito y entró en un convento. Aunque aquella vestimenta de peregrinos tuvo que ser abandonada muy pronto, por órdenes superiores, aparece como un rasgo característico del primer apostolado iñiguista de Barcelona y Alcalá. A este rasgo añadía Íñigo la particularidad de caminar descalzo, porque de acuerdo con los testimonios concordantes, era el único que no usaba calzado. Tal vez el signo externo de su autoridad moral sobre los otros cuatro.

Para quien tenga presente la historia ulterior de la Compañía y el cuidado con que los jesuitas evitaban todo lo que pudiera parecer hábito monástico, merece atención aquella primera experiencia de vestimenta de Alcalá. Esta vestimenta fue un error rápidamente reconocido. ¿Cuál era el género de vida de los cinco apóstoles? La mendicidad auténtica. Sus alojamientos mismos eran en préstamo, lugares donde se les admitía por caridad. Íñigo se alojaba en el hospital de Antezana, que le daba cama, sustento y candela. Parece ser que al principio era el único que disponía de cama y que sus camaradas la compartían en turnos con él. Los otros cuatro se alojaban dos en dos camas en casa de Hernando de la Parra y los otros dos en casa del panadero Andrés Dávila. La leyenda de los jesuitas nos habla de la liberalidad de Eguía, es decir, el impresor *alumbrado* y erasmista Miguel de Eguía, a quien hemos visto implicado en el asunto de los "apóstoles del almirante", y de su hermano Diego de Eguía, que entró más adelante en la Compañía. Según Gonçalves, los Eguía albergaron a los tres compañeros del Peregrino y daban dinero a nuestros apóstoles para que hicieran limosnas. Un día, no teniendo dinero contante, don Diego abrió un arcón y dio a Íñigo colgaduras de lecho y candelabros que el Peregrino había envuelto en una sábana. Con el fardo a las espaldas, partió para vender el contenido y socorrer a los pobres. Los Eguía no figuran en los documentos del proceso. Tal vez sus testimonios han sido eliminados porque Miguel, el impresor erasmista, había sido ya objeto de un proceso inquisitorial. Pero poseemos el curioso testimonio de una benefactora de nuestros apóstoles, la *beata* Beatriz Ramírez, a cuya amistad se mantendría fiel Íñigo cuando, 20 años más tarde, envió a Le Fèvre con el encargo de saludarla y de interesarse por su salud. Los inquisidores le preguntaron si les daba algunas cositas, como racimos de uvas o un poco de tocino, y ella dijo que tenía que insistir mucho para que lo aceptaran. Por otra parte, ella había conseguido algunos donativos de ciertas damas ricas (desempeñaba, por tanto, en favor de los pobres peregrinos el papel que Gonçalves atribuye a Íñigo en favor de otros pobres). Y así obtuvo Íñigo las varas de tela necesarias para la hopalanda que vestía. También le dio un colchón y dos sábanas. Beatriz regaló asimismo a Juanico y a Calixto una almohada rellena de lana.

Nuestros apóstoles peregrinos ¿eran estudiantes? Sí, en el sentido más amplio de la palabra. El único testimonio que nos informa sobre este extremo nos dice que algunos de ellos "oyen principios de gramática y lógica". Es decir, que eran absolutamente principiantes, que se dedicaban, como máximo, a los estudios de lógica para el

bachillerato en artes. Por lo demás, añade el testigo, no acudían a la universidad "salvo que particularmente les enseñan":[34] toman clases particulares, tal vez a cambio de sus clases de catecismo de un género tan novedoso. Pero lo que aquí nos importa es la enseñanza misma. Antes de analizar el contenido y el carácter, no es mala idea fijar el marco y las circunstancias. Íñigo y sus compañeros no se dirigían a las multitudes como los predicadores de oficio. Sus charlas religiosas se desarrollaban en pequeños círculos, en aquellos *conventículos* de los que habla la Inquisición. El marco podía ser bien el hospital donde se hospedaba Íñigo y donde se acudía, sobre todo los días festivos, para *oír la doctrina* del apóstol, o bien las casas particulares, como aquella donde se alojaban los otros iñiguistas. La *beata* Beatriz Ramírez rememora una *plática* que había tenido lugar en casa del panadero Andrés Dávila. Además del dueño, menciona entre los asistentes a un viticultor. Son los dos únicos varones cuya presencia recuerda. Menciona, en cambio, cinco mujeres o doncellas, siete, pues, en total, a las que habría que añadir otras de las que Beatriz no sabía quiénes eran. Una docena de personas, como máximo, oía a Íñigo hablar de cosas que no eran muy nuevas para Beatriz: los dos primeros mandamientos. Veremos más adelante qué importancia podía tener esto sobre el carácter restringido de los círculos catequizados por Íñigo. El testimonio del *hospitalero* Julián Martínez concuerda en este punto con el de Beatriz Ramírez: tras haber mencionado a dos muchachas de 17 años y tres mujeres, añade que Íñigo tenía a veces hasta 10 o 12 oyentes al mismo tiempo: "están con el dicho Iñigo diez o doce juntas". Pero el cuadro más sugerente de los *conventículos* iñiguistas es el que nos evoca el testimonio del franciscano fray Hernando Rubio, el primer testigo interrogado por los inquisidores. Se hallaba un día, en compañía de un muchacho, buscando una medida de salvado que necesitaba, cuando pasó por delante de la puerta de Isabel Sánchez, "la rezadera", que vivía detrás de la iglesia de los franciscanos. Vio un espectáculo que le obligó a detenerse para contemplarlo más a su placer. Se estaba celebrando una pequeña reunión en una sala provista de una estera: el apóstol que camina descalzo, es decir, Íñigo, estaba sentado en una silla y a su alrededor había dos o tres mujeres de rodillas, pero juntas, en actitud de oración y mirando a Íñigo, que les hablaba. Isabel "la rezadera", que era una de las mujeres, dijo al franciscano: "Dejadnos, Padre, estamos ocupadas". Y un poco más tarde, aquel mismo día, fue al encuentro del fraile para decirle: "Padre, no se escandalice de lo que hoy ha visto. Este hombre es un santo".

Los otros testimonios, corroborando estas dos evocaciones más detalladas, nos confirman en la convicción de que el apostolado de los iñiguistas presentaba dos formas principales. Por un lado, pláticas religiosas para auditorios restringidos, que se desarrollaban sobre todo los domingos y días festivos. Por otro lado, conversaciones aún más íntimas en las que los catecúmenos eran sometidos a una especie de dirección espiritual para la que tal vez podría ser aceptable, en cierto sentido, el término de *ejercicios* empleado por Gonçalves da Câmara. A aquellas mujeres arrodilladas, los iñiguistas les enseñaban a orar y a examinar su conciencia. Eran sobre todo mujeres las que se apresuraban a aceptar este género de dirección y veremos que esta práctica generaba con frecuencia en ellas trastornos de carácter histérico. Es de capital

importancia analizar el contenido y las modalidades de este apostolado para comprender mejor hasta qué punto, y a pesar de la diferencia de las apariencias, el modo de acción más original de la Compañía estaba ya prefigurado en aquella pequeña cruzada de los iñiguistas de Alcalá. Pero nunca se insistirá demasiado en el carácter aventurado, extraeclesiástico, libre, inspirado, de aquella primera iniciativa. Aquellos peregrinos de largas hopalandas tenían el sentimiento de que reanudaban la actividad de los apóstoles del pasado. Imitación de los hechos de los apóstoles y de la *Leyenda áurea*. Mencía de Benavente, que fue, junto con Beatriz Ramírez, una de las discípulas fieles de Íñigo, tenía una sobrina llamada María de la Flor, que llevaba una vida muy disoluta con los estudiantes. La santidad de Íñigo y de Calixto provocó en ella un profundo viraje, con alternativas de exaltación y depresión. Su conversión adquirió la forma romántica de un deseo irresistible de partir con Calixto para llevar en el desierto la vida de santa María Egipciaca —deseo contagioso que se comunicó a su prima Ana de Benavente, también discípula de los iñiguistas y sujeta, como ella, a crisis histéricas que la hacían rodar por tierra—. María de la Flor se preguntaba si sus veleidades de imitar a santa María Egipciaca eran culpables. Se lo expuso a su confesor. Pero Íñigo se lo reprocha. Habría hecho mejor, le dice, no haberse levantado aquel día que ir a confesar un pecado de esta naturaleza (que no es forzosamente y en sí mismo pecado). Véase la respuesta de Íñigo según su propio testimonio.[35] Cuando a María de la Flor le vino por primera vez la idea de partir con Calixto para llevar una vida eremítica, éste pareció entenderlo como la cosa más natural del mundo. O al menos no la rechazó con brusquedad. La otra joven nos precisa la reacción de Calixto en una conversación en la que ella estuvo presente. Calixto dijo a María de la Flor que suplicara a Nuestra Señora que la confirmara en la resolución más apropiada para el servicio de Dios y que era tal vez su pasada existencia pecadora la que le sugería aquel pensamiento. Y añadió: “¿Cómo os atreveréis a partir conmigo sin conocerme?” Y cuando Calixto se marchó, María de la Flor dijo a su amiga que podía encontrarse en el cuarto con él sin más inquietud que en compañía de una joven, tan segura estaba de su pureza. Esta exaltación romántica y las crisis histéricas (en las que nuestros apóstoles veían ataques del demonio de los que Dios se alzaría con la victoria si aquellas jóvenes eran perseverantes) constituyen elementos que no se pueden ignorar si se quiere adquirir idea cabal de lo que fue aquel primer apostolado de un impulso tan espontáneo y tan quijotesco, tan poco precavido y tan ingenuo en su celo por la salvación de las almas.

¿Cuál era el contenido del catecismo iñiguista enseñado en aquellos pequeños círculos? ¿Cuál la sustancia de aquellas pláticas más íntimas, que merecen el nombre de ejercicios? No esperamos ninguna revelación sensacional. No esperamos tampoco descubrir, junto a una enseñanza pública más elemental, algún tipo de enseñanza esotérica. En el fondo, se trata siempre de la misma doctrina cristiana fundamental; se trata siempre del catecismo, pero en una dirección íntima; del catecismo vivido con toda el alma para retomar la célebre fórmula de Platón. Hemos visto a la *beata* Beatriz Ramírez confesar a los inquisidores una cierta decepción la primera vez que oyó el catecismo en casa del panadero Andrés Dávila. Algunos días antes, Íñigo le había

anunciado que hablaría de los mandamientos y la había invitado a venir a escucharle: “De que este testigo se halló allí entre aquella gente, se afligió por ver que lo que el dicho Iñigo dezia eran cosas que no eran nuevas a este testigo, de amar a Dios y al próximo”, etc. Los mandamientos divinos eran sin ninguna duda una de las materias esenciales de aquella enseñanza. Pero se trataba de algo totalmente distinto del catecismo de los niños que se aprende de memoria. Tenemos catecismos elementales, como la *Cartilla para mostrar a leer a los moços. Con la doctrina christiana que se canta “Amados hermanos”*. Se trata de una canción torpemente versificada en la que se suceden, en fórmulas sumarias, el credo, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados, las virtudes, las potencias del alma, los frutos del Espíritu Santo. Tenemos también doctrinas mucho más evolucionadas, más penetrantes, más persuasivas, desde el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés hasta las *Doctrinas* del doctor Constantino Ponce de la Fuente y las de los dominicos espirituales de mediados del siglo: *Luz del alma* de fray Felipe de Meneses, *Doctrina* de fray Domingo de Valtanás, *Enchiridion* de fray Diego Ximénez, compañero de Carranza; *Comentarios sobre el catecismo cristiano* del propio Carranza. La enseñanza oral de los iñiguistas, o más bien de Íñigo, porque cuando se habla de *doctrina* es la doctrina misma lo que se cuestiona, pertenece al segundo género. Cuando Beatriz Ramírez dice que la primera vez que oyó a Íñigo “estaba doctrinando los dos mandamientos primeros, conviene a saber, amor a Dios”, etc., comprendemos al momento que no se trataba de los dos primeros mandamientos del decálogo: “No adorarás a dioses extranjeros; no tomarás en vano el nombre de Dios”, sino de la condensación cristiana de toda la Ley en dos mandamientos, tal como ha sido formulada por Cristo según san Mateo, XXII, 35-40. Un fariseo le interroga insidiosamente cuál es el mayor de los mandamientos de la Ley. Jesús le dice: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas”. En el *Diálogo de doctrina cristiana* de Valdés, publicado en Alcalá en 1529, oímos cómo el piadoso monje Eusebio, tras haber explicado todo el contenido positivo de los artículos del decálogo, cuya forma negativa no debe engañar a los cristianos, señala que todo se resume en los dos mandamientos de Cristo y que, para ser sinceros, el amor perfecto de Dios implica el amor al prójimo, y a la inversa. Tal vez Íñigo decía cosas parecidas utilizando el evangelio de san Mateo.

En los inicios del segundo proceso, el testimonio de Mencía de Benavente nos dice que Íñigo daba la doctrina en su casa a una docena de mujeres y muchachas. Les enseñaba “los mandamientos e los pecados mortales y los cinco sentidos y las potencias del alma. Y lo declara muy bien, y lo declara por los evangelios y con san Pablo y otros santos”. Su hija, Ana de Benavente, confirma esta declaración con una variante: en lugar de los mandamientos, ella habla de los artículos de la fe, y podemos tener la seguridad de que esta otra pieza capital de todo catecismo era uno de los temas de las piadosas pláticas de Íñigo. La joven Ana de Benavente, que asistía a esas pláticas, ya fuera en su casa o en el hospital de Antezana, a donde acompañaba a su madre, insistía también en los

evangelios que citaba Íñigo: "y les decía cosas de los evangelios". Ana menciona también "cosas buenas del servicio de Dios". Servicio de Dios, amor de Dios son fórmulas que reaparecen en otras declaraciones y que debían resumir efectivamente las enseñanzas iñiguistas.

En el tercer proceso (o segunda parte del segundo proceso) tenemos también una indicación interesante de María de la Flor a propósito de la enseñanza iñiguista de los mandamientos. "Le decía que no jurase ninguno juramento, ni dixese asi Dios me salve, ni por mi vida; sino si, cierto". Este rasgo, que parece haberle llamado la atención porque iba en contra de una costumbre inveterada y que parecía inocente, porque no se trataba de juramentos groseros, coincide con un desarrollo de la *Doctrina cristiana* de Valdés, que alega el capítulo V de Mateo y que resume así las palabras de Cristo:

> A los judíos les era mandado que no se perjurasen. Pero les era permitido que jurasen como se les antojase. A vosotros empero os digo que de ninguna manera juréis [… Cristo] quita y veda la propia voluntad de jurar, para que ninguno en quanto fuere en si jure. De manera que si de su propia voluntad y sin algun proposito dize mas que sí por sí y no por no, va contra esta doctrina de Jesu Cristo.[36]

Este puritanismo en materia de juramentos no es tal vez tan riguroso como el de los cuáqueros, que se niegan a prestar juramento ante los tribunales. Pero sí era ciertamente un rasgo inquietante de los *alumbrados* del reino de Toledo. Entre las proposiciones sospechosas catalogadas en el edicto de 1525 contra los *alumbrados* figura precisamente esta recomendación de Cristo "que de ninguna manera se habia de jurar". Pero conviene notar que en la Reforma católica se produjo una reacción contra el abuso de los juramentos. A mediados del siglo fray Diego Ximénez insistiría sobre este punto en su *Enchiridion*, remitiéndose a un tratado de fray Domingo de Soto en esta materia y alabando a una nueva asociación que llevaba como título el de Cofradía del Nombre de Dios.

Resulta difícil, dado el estado de la documentación de nuestros procesos, afirmar con seguridad lo que Íñigo enseñaba o no enseñaba. Puede admitirse como muy probable que en sus pláticas familiares tocaba todos los puntos esenciales del catecismo. Ningún testigo menciona una doctrina sobre los sacramentos en general. Incluso cuando un declarante alude a los artículos de fe, se trata, como hemos visto, de un testimonio aislado, mientras que el tema de los mandamientos aparece señalado, desde diversos lados, como enseñanza típica de Íñigo. Pero de aquí no puede concluirse que su catecismo fuera incompleto ni que incluyera pocos elementos típicamente cristianos. Hablaba, sin duda, de muchas cosas según la ocasión y Luisa Velázquez, hija de Ana del Vado, aunque insistiendo en los mandamientos como la base de la doctrina, añade que en casa de Mencía de Benavente oyó a Íñigo contar la vida de santa Susana, la de José y la de otros santos. "E dixo otras cosas que no me acuerdo". Pero si ningún testigo recuerda los sacramentos en general y si se cita una sola vez los mandamientos de la Iglesia, y ello por un testigo que entendía claramente por ellos los mandamientos divinos (Leonor, hija de Ana de Mena, final del *processus alter*), aparece en cambio, con una constancia notable, en la mayoría de las declaraciones de los discípulos, la recomendación de la comunión

frecuente. Mencía de Benavente "les conseja que se confiesen de ocho a ocho dias, e reciban el sacramento en el mesmo tiempo". Lo mismo dicen Ana, su hija, y María de la Flor. Y en el mismo sentido Luisa Velázquez, con una ligera restricción: "de ocho a ocho dias, si se hallase dispuesta".

Tal vez sea esta consideración de las disposiciones interiores la que permite explicar la única divergencia notable que detectamos respecto al consejo de la frecuencia de la comunión. Íñigo aconsejaba a Leonor, hija de Ana de Mena, que confesase cada ocho días "y recibiese el sacramento de mes a mes". La cuestión de la comunión frecuente fue, antes de convertirse en uno de los temas controvertidos entre los jansenistas y los jesuitas en la época del gran Arnaud, una gran preocupación de los reformadores católicos de la primera mitad del siglo XVI; un terreno en el que los jesuitas ocuparon posiciones de vanguardia, aunque nunca estuvieron solos. Y un terreno, además, que fue punto de encuentro entre los reformadores católicos y los protestantes. De ahí tal vez una cierta desconfianza contra la propaganda en favor de la comunión frecuente como innovación sospechosa y no sin peligro. El padre Dudon, en un apéndice a su *Saint Ignace*, establece un interesante paralelo entre las reglas ignacianas de ortodoxia situadas a continuación de los *Ejercicios espirituales* y las reglas establecidas por el concilio provincial de Sens en 1528 y formuladas por el teólogo parisino Josse Clichtove. En un solo punto, hace notar el padre Dudon, se aparta Íñigo de Loyola de Clichtove, y es en el tema de la comunión frecuente. El concilio de Sens no aporta ninguna precisión sobre el tema. Clichtove, en el libro II de su *Antilutherus*, formula la siguiente tesis:

> No es conveniente, en nuestros días, que los laicos comulguen obligatoriamente todos los domingos, como quiere Lutero. Debe bastar con que comulguen libremente por Pascua y por las fiestas de la Ascensión, de Pentecostés, de Todos los Santos, de Navidad y en las fiestas de Nuestra Señora.

Clichtove admitía, de todas formas, para una minoría de individuos, laicos o no, la comunión todos los domingos, en virtud de una veneración singular hacia este sacramento resultante de la unción divina. Pero existía una corriente muy fuerte a favor de la comunión frecuente, que llegaba hasta la comunión diaria. En este sentido publicaba Francisco de Osuna, autor del *Tercer abecedario*, en Sevilla, el año 1530, su *Gracioso convite de las gracias del Santísimo Sacramento del Altar*. Las reglas prácticas propuestas por Osuna como conclusión de su alegato están a favor de la comunión diaria para los sacerdotes y religiosos; y semanal para los laicos fervientes. Para la masa de los fieles, aunque la Iglesia exige solamente la comunión anual por Pascua, Osuna entendía que la comunión es poco menos que de rigor tres veces al año, en Navidad, Pascua y Pentecostés. Y, a diferencia de Clichtove, opinaba que la comunión semanal no exige disposiciones particularmente virtuosas:

> Todo devoto cristiano, aunque biva en el mundo, o en el palacio, se debe disponer para comulgar cada domingo, aunque sienta en si muy malas inclinaciones y aunque peque mortalmente, no debe dejar de luchar consigo mesmo y levantarse del pecado: y disponerse creyendo que quando se llega a la sagrada comunión va a todo el remedis de nuestra salud.[37]

En el universo de los frailes reformados de España, Osuna adquiría el perfil de extremista de la comunión frecuente. En el *Memorial*, citado por el padre Fidel de Ros, sobre Osuna, Luis de Granada se mostrará, ya hacia 1556, menos categórico. Según él, a unos les bastará comulgar por las grandes fiestas, a otros todos los meses, a otros todos los 15 días, y habrá quienes pueden acercarse al celeste banquete todas las semanas, según el consejo de san Agustín. Y esta última práctica debería contentar, en general, a todas las personas, por muy virtuosas que sean, salvo razones excepcionales.[38] La doctrina de san Juan de Ávila, gran amigo de los jesuitas, como veremos, era también moderada, con patente desconfianza hacia los abusos de la comunión diaria y actitud favorable a la comunión semanal como frecuencia máxima "para gente medianamente aprovechada". Pero Íñigo y sus compañeros hacían cruzada para el restablecimiento de la comunión frecuente en una sociedad en la que la comunión anual se había convertido en norma. Tenían aquí, al igual que Lutero, clara conciencia de que restauraban de este modo los usos de la Iglesia primitiva.

Tenemos sobre este punto una declaración significativa de Guillaume Postel, testigo de la impresión provocada en París por los primeros jesuitas. Pues, del mismo modo que los iñiguistas se hicieron notar en Alcalá por la recomendación de la comunión semanal, también su campaña por la comunión de los domingos suscitó la admiración de todos cuantos aspiraban a una reforma religiosa. Los discípulos de los jesuitas daban la comunión en los cartujos.[39] Cuando el anciano Gouvea, director de Santa Bárbara, escribió a Juan III de Portugal para recomendarle a los jesuitas como evangelizadores de sus lejanos dominios, destacaba a Simão Rodrigues, del que decía: "El maestro Simão ha sido servidor del obispo deán [de la capilla real Diego Ortiz] y es hermano de otro becario, llamado maestro Sebastián, que es uno de los que comulgan en los cartujos todos los domingos" ("que he um dos que cada Domingo receben nos Cartuxos"). Este Guillaume Postel, neófito de la Compañía, escribía desde Roma a Nicolás Psaulme, abad de Saint-Paul de Verdún, el 28 de noviembre de 1544, para recomendarle a los jesuitas expulsados de París por la guerra entre España y Francia. Han sido expulsados, decía, por la sola condición de extranjeros, "ob nomen peregrinitatis: Ita ut veluti denuo sit instaurandum quod pridem conceptum et non parum auctum fuerat. Magna enim illa et frequens multitudo ad sacram synaxim more primaevae Ecclesiae congregari una cum illis solita, dissipata est, quod illam redunire omnia potens dignetur".[40] Postel no precisa ni el lugar de las comuniones ni su frecuencia. Pero las cartas de Domènech, escritas en París en 1541 (*MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 55, 84 y 582: "M. Casares viene los domingos y fiestas residir a la Cartuxa con gran edificación de todos"), contienen numerosas alusiones a la comunión dominical en la cartuja, donde los jesuitas desarrollaban sus actividades. Es esta misa de los domingos, donde daban la eucaristía tras haber oído en confesión a sus discípulos, lo que le trae a Postel el recuerdo de la costumbre de la Iglesia primitiva (véase para la actividad eucarística de Le Fèvre y de sus compañeros en Parma su carta del 1º de septiembre de 1540, *MHSI, Mon. Fabri*, p. 32: "Cada domingo por ordinario se comulgarán con nosotros hasta 50 personas y hartas vezes mucho más", muchos de ellos laicos). El domingo anterior, Le Fèvre había dado la comunión a 20

hombres. Las mujeres eran más de 30, entre ellas las principales de Parma.

La diferencia esencial entre los jesuitas y los reformadores protestantes como Lutero radicaba en la estrecha asociación de la confesión con la comunión. Leamos, para no salir de España y de Alcalá, el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés. El arzobispo de Granada, fray Pedro de Alba, en cuyos labios pone Valdés la tarea de exponer la doctrina de la eucaristía, señala sin duda la necesidad de recibir a este huésped divino en un alma purificada:

> La institución deste santíssimo Sacramento, ya sabéis como fué el jueves santo cenando Jesu Christo con sus amados apóstoles, y dióselo después de averles lavado los pies; en lo qual nos quiso enseñar que para recibir en la posada de nuestras ánimas tan gran huésped, es menester que las lavemos de toda macula de pecado: lo mismo nos enseña Sant Pablo en una de sus epístolas y no sin gran misterio [1 Corintios, XI]. Y assi creo y aun querría que todos lo creyessen, que uno de los effectos que este santísimo Sacramento tiene, es que ayuda maravillosamente al ánima que puramente lo recibe a vencer del todo los deseos de pecar. Y más creo que una de las causas porque antiguamente acostumbraban a recibirlo cada día era por este affecto: después como se empeçó a enfriar el fervor de la fe e matar el ardor de la caridad, recibíanlo todos los domingos. Agora somos tan ruines que lo avemos alargado de año a año.

Y el arzobispo promete hacer instruir al pueblo por medio de los sacerdotes y los frailes acerca de la necesidad de recibir dignamente la eucaristía para conseguir un crecimiento de gracia. Antronio, el sacerdote ignorante a quien se le imparte esta lección de catecismo, pregunta:

> Luego, según lo que antiguamente dezís que hazían, bien es recibir a menudo este santo sacramento? Arzob. Quien os dice otra cosa? Antronio. Veamos, para recibirlo, no es menester que el hombre se confiesse? Arzob. Si, el que tiene que, y el que no: sino cuando la iglesia lo manda [alusión al mandamiento de la Iglesia antes comentado: “que nos confesemos una vez en el año para quaresma”]. Veamos quando vos queréis decir missa confesáis os si no tenéis qué? — Antr. No, a qué propósito? Arzob. — Pues tampoco tiene necesidad de confessarse para recibir el sacramento el que no tiene qué. — Antr. Digo que tenéis razon; pero si vos viossedes a uno yrse a comulgar sin averse confessado, no lo tendriéis por grave cosa? Arzob. No por cierto porque creería lo que de mí: que se confessara si tuviera qué. Antr. Yo os prometo que halléis bien pocos que en este caso digan lo que vos dezís. Arzob. Engañáis os en esso, que no hallaré sino muchos aunque bien sé que serán más los que dirán lo contrario. La causa es que dónde quiera son más los ruines y necios que los buenos y discretos.

Se ve, pues, claramente, que en teoría Valdés recomienda la comunión frecuente, pero no la confesión frecuente, y que es consciente de que, con esta doctrina, va en contra de un prejuicio muy extendido. Los peregrinos iñiguistas de Alcalá, ninguno de los cuales era sacerdote, y no podían, por tanto, ni confesar ni dar la comunión, no tenían ciertamente esta audacia en su apostolado práctico. Es indudable que no habían entendido la confesión y la comunión como un binomio inseparable, aunque intentaron aclarar a sus discípulos lo que convenía confesar y lo que no convenía. Hemos visto que Íñigo había reprochado a María de la Flor haber confesado su deseo de partir con Calixto para imitar a santa María Egipciaca, porque este pensamiento no encerraba en sí nada pecaminoso. Y que en su interrogatorio del 18 de mayo de 1527 tuvo que dar explicaciones acerca de lo que parecía ser una intromisión en la confesión sacramental:

reconoció que "a algunas personas, descubriéndoles ellas algunos escrúpulos y tentaciones que tenian, conociendo él que algunas cosas no eran pecado, les decia que no curasen de confesallo; y algunas cosas, que le parecía que eran pecados les aconsejaba que lo confesasen".[41]

Íñigo concedía una gran importancia a la confesión, como a todo cuanto era medio conducente a la perfección interior. He insinuado que en las *pláticas* familiares debían de ocupar más espacio los mandamientos, es decir, lo relacionado con la conducta cristiana, que el credo. Ésta es, al menos, la impresión que nos dejan las declaraciones del proceso. Esta tendencia se acentuaba aún más en la dirección íntima, a la que se le puede aplicar el calificativo de ejercicios y en la que se trataba de provocar una reforma decisiva de la conducta de la vida entera.

Tendremos que plantearnos un poco más adelante la pregunta de la importancia real de los *Ejercicios* en el seno de la Compañía, y en particular como comprobación de la vocación de los primeros jesuitas. Este punto es capital para determinar el grado de originalidad y de novedad de la Compañía en relación con las órdenes monásticas. Pero es indudable que ya en los inicios de su apostolado Íñigo había acometido —con mayor o menor éxito— la tarea de transformar profundamente a sus discípulos. Los procesos de Alcalá, y más especialmente el segundo, nos aportan la prueba material, porque sería inconcebible que un simple catecismo, incluso enseñado de forma vehemente, pudiera provocar trastornos histéricos. Podemos dar fe a la carta-testimonio de Laínez que nos muestra, desde Manresa, al convertido transformado en conversor en virtud de la iluminación que había recibido. A esta iluminación, en la que Íñigo veía la fuente de toda su actividad ulterior, la llamaba curiosamente "su primera Iglesia", según el testimonio de Gonçalves. Y Laínez nos transmite otra fórmula de Íñigo que explica la primera y confirma su plenitud:

> Yo me acuerdo a este propósito aver sentido decir al P. Mtro Ignatio, hablando de los dones que recibió de Dios en Manresa, parecerle que sí por imposible se perdiesen las Escrituras y los otros documentos de la Santa Fe le bastaria para todo aquello que toca a su salud, la noticia y impresión de las cosas que Nro Sr en dicho lugar le avia comunicado.[42]

Esta revelación floreció rápidamente en apostolado: "Con este grande provecho suyo le hizo también a muchas almas en la misma Manresa, las quales, ayudadas notablemente hicieron mudança de vida, con mortificación viviendo a grande conocimiento y gusto de las cosas divinas".[43] Cuando desde Manresa se traslada a Barcelona,

> ay también agradó a Nro Sr servirse dél por via de conversaciones particulares y exercicios spirituales, teniendo por costumbre, si bien me acuerdo, a comer donde era convidado, y de callar en el tiempo de comer; mas, tomando ocasión de aquello que se avía hablado, razonaba de las cosas de Dios, viniendo particularmente a cosas practicas que se traen entre las manos. Daba tambien meditaciones o exercicios spirituales, en que tenía particular gracia y eficacia, y el don de discernir los espiritus, y ayudar a enderesar un ánima, aora fuese tentada, aora visitada del Señor.[44]

Se nos plantea el interrogante de saber si las meditaciones y los ejercicios espirituales de

los que se nos habla a propósito del primer apostolado de Íñigo y de los iñiguistas son los mismos que componen la famosa recopilación de los *Ejercicios espirituales* cuyo primer manuscrito, el de Helyar, discípulo de los jesuitas en Venecia, puede ser fechado en torno a 1537. ¿Ofrecen los interrogatorios del segundo proceso de Alcalá datos firmes que permitan dar una respuesta a esta pregunta? Parece que así es, en efecto, y que existe una relación entre los *Ejercicios* que este proceso nos permite entrever y la primera semana, o más bien los primerísimos pasos de los *Ejercicios* definitivos. En su edición de los procesos (p. 444),[45] el padre Fita destaca las palabras de María de la Flor: "le dixo que le avia de hablar un mes arreo". Y el editor comenta: "Darle durante un mes seguido los ejercicios espirituales cuya práctica y contextura luego describe Maria con exactitud". Pero la verdad es que no descubrimos aquí los ejercicios que los jesuitas distribuían a lo largo de cuatro semanas.

Las famosas meditaciones, como las de las banderas o meditaciones con composición de lugar que tanta celebridad han dado al libro de los *Ejercicios*, no aparecen en absoluto en las declaraciones de los discípulos de Alcalá. De aquí no podemos llegar a la conclusión de que Ignacio no les hubiera dado forma o que no las propusiera aún a sus discípulos. Cabe dentro de lo posible que por aquellas fechas hubiera hecho amplio uso de los ejercicios elementales, reservando para quienes se proponían seguirle, como Calixto, Cáceres, Arteaga, las meditaciones más profundas y más avanzadas ("Exercitium regis temporalis et vexillorum, ubi primum attinguntur exercitia ad vocationem spectare solent; ubi vero quis jam ad societatem est vocatus, proprie ad ministeria Societatis sunt applicanda").[46] A continuación, los jesuitas pusieron en práctica aquella especie de vulgarización de los primeros ejercicios, tal como se ve por la carta de Le Fèvre, escrita en Parma, el 1° de septiembre de 1540. Pero es asimismo posible que por aquellas fechas los *Ejercicios* fueran todavía muy reducidos y muy elementales. Y es también posible que aún no hubiera nada consignado por escrito, debido al carácter mismo, más dinámico que discursivo, de estos ejercicios y al hecho de que se podían contar con los dedos de una mano los iñiguistas que los daban. Cuando el bueno de Gonçalves preguntó a Ignacio cómo había hecho los *Ejercicios* y las *Constituciones*, el fundador le respondió que no había hecho todos los *Ejercicios* de un tirón, sino que ponía por escrito, a medida que las observaba en sí mismo, las cosas que le parecían útiles; por ejemplo, el uso de las líneas en las que se ponen los pecados en el examen de conciencia. Gonçalves no aporta ninguna información sobre la cronología de este enriquecimiento progresivo. Podría admitirse que la génesis total se remonta a la etapa manresana de la Iglesia primitiva. Pero si nos sentimos tentados a prestar fe a las palabras de Nadal, nos desengaña: "Post consumata studia, congessit delibationes illas exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia dedit examinanda et judicanda sedi apostolicae".[47] Así pues, sólo una vez acabados los estudios de Íñigo en París o en Italia tuvieron lugar las numerosas adiciones y la puesta a punto (*digestio*) del conjunto.

De ahí que resulte tanto más interesante encontrar en las declaraciones de 1526, en particular en las de María de la Flor, ciertos rasgos típicos de la meditación y de la oración dirigidas que caracterizan la enseñanza de san Ignacio. Y en primer lugar aquel

famoso “Principio y fundamento” que es el punto de partida de los *Ejercicios*:

> El hombre ha sido creado para alabar, reverenciar y servir a Dios, Nuestro Señor, y para salvar su alma mediante este servicio; y las demás cosas sobre la faz de la tierra han sido creadas para el hombre y para que le ayuden en el logro de este fin para el que ha sido creado. De donde se sigue que el hombre debe usar las cosas en la medida en que le ayudan a este fin y desprenderse de ellas en la medida en que se lo estorban. Y por eso debemos ser indiferentes a todas las cosas creadas.[48]

No nos es posible precisar si Íñigo había formulado ya de esta manera y en estos términos expresos el principio de la consagración al servicio de Dios (*Ad Maioren Dei Gloriam, AMDG*), y más en concreto si había concebido ya el desarrollo, tan típico, acerca de la indiferencia en que se basaría la persistente acusación de iluminismo abandonado, *dejado*. Vemos claramente, por contra, en el segundo proceso de Alcalá, que el modo de entrar en materia de Ignacio, con aquellos o aquellas que se ponían bajo su dirección íntima, era la idea del servicio de Dios.

La declaración de María de la Flor es absolutamente clara sobre este punto: ¿cómo llegó a ser discípula de Íñigo? Le veía entrar con frecuencia en casa de su tía Mencía de Benavente. Había allí conversaciones secretas. Preguntó a su tía, a su prima y a otras mujeres admitidas al mismo privilegio de qué les hablaba Íñigo. Ellas le respondieron que les enseñaba “el servicio de Dios”; que ellas le decían “sus penas y que él las consolaba”. María entonces les manifestó que también ella querría hablar con él y le rogó que le enseñara también a ella el servicio de Dios: “que le mostrase el servicio de Dios”. La palabra “servicio” era, pues, una especie de consigna o clave de acceso. Volveremos a encontrarla, con fórmulas mucho más sumarias, en las primeras declaraciones de Ana de Benavente y de Leonor de Mena. Tras haber enumerado rápidamente los temas principales de las enseñanzas de Íñigo, añaden: “y otras cosas del servicio de Dios”.

Pero es absolutamente evidente que el valor de esta fórmula depende por entero del acento con el que se la propone, de la manera más o menos elocuente y cautivadora con la que quien la presenta exige un compromiso personal y promete una ayuda sobrenatural para hacer frente al compromiso. Se trata, siguiendo el famoso título de los *Ejercicios*, de vencerse a sí mismo y de ordenar su vida. Veremos más adelante esta recopilación como un procedimiento de elección de estado de vida y comprobaremos asimismo lo que entiende Nadal cuando presenta esta elección como la utilización más completa que puede hacerse de los *Ejercicios*. Pero ordenar la vida, someterla a la ética cristiana, ¿es acaso menor revolución interior que decidirse a ser jesuita o fraile, antes que quedarse en el siglo? María de la Flor es, en su humilde nivel, una ejercitante en aquel mismo sentido fuerte con el que los jesuitas, 15 años más tarde, decidieron, siguiendo este mismo procedimiento, entrar en la Compañía oficialmente reconocida. Se trataba, para ella, de entrar al servicio de Dios. Se trataba de una elección que ella misma debía hacer. Pero no bastaba con que ella eligiese. Era necesario que ella fuera elegida por Dios como apta para su servicio.

El alma que entra al servicio de Dios debe aceptar convertirse en campo de batalla entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo. Se trata de una prueba de la que cabe

esperar que saldrá pacificada, pero que puede también concluir en fracaso. Íñigo fijó a María de la Flor un mes de plazo para esta prueba, "le habia de hablar un mes arreo, se que si en este mes se sentia buena, si non que se tornase a lo pasado". Y no le ocultó, ya desde el principio, que pasaría por alternativas de exaltación y depresión, que "la primera vez habia de estar muy alegre, y no sabría de donde le venía, y la otra semana estaría muy triste". Íñigo consideraba normal esta agitación del alma ejercitante por los espíritus, es decir, por inspiraciones opuestas, divinas unas, diabólicas otras. La sexta de las anotaciones preliminares de los *Ejercicios* pone en guardia, a quien los da, contra el síntoma anormal que constituye el estado de cosas contrario, "cuando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima assi como consolaciones o desolaciones ni es agitado de varios espiritus".[49] Y en el apéndice más importante de los *Ejercicios*, en las "Reglas para el discernimiento de espíritus", el punto esencial está dedicado a la interpretación de esos estados de consolación y desolación. Las advertencias que recibió María de la Flor en esta materia son sumarias, al menos tal como aparecen reflejadas en su declaración. Pero la insistencia con que vuelve una y otra vez sobre ellas demuestra que se trataba de una enseñanza fundamental.

> Y le decia como [que] habia de amar a Dios. Y le dijo que, en entrando en el servicio de Dios, le habian de venir tentaciones del enemigo. Cuatro veces le vino a esta que declara muy grande tristeza, que cosa ninguna le parecía bien, y no podía alzar los ojos a mirar al Iñigo; y estando con esta tristeza, hablando con el Iñigo o con el Calisto se le quitaba. Y esto mismo decía la de Benavente y su hija que las tomaba y más recias tristezas. Y esta [María de la Flor] decía al Iñigo qué eran y de qué les venían aquellas tristezas. Y decía [Iñigo] que entrando en el servicio de Dios, lo ponía el diablo; que estuviese fuerte en el servicio de Dios, y que aquello que lo pasasen por amor de Dios.

Y un poco más adelante: "El Iñigo y Calisto tenían mucho placer desque les vían estas tristezas y amortecimiento porque decían que iban entrando en el servicio de Dios".[50]

Los amortecimientos, es decir, los desvanecimientos, junto con las crisis más violentas (las bascas) que les hacían rodar por tierra, eran, en estas histéricas, el resultado de la violencia que se hacían a sí mismas para cambiar de vida. La prima de María de la Flor, Ana de Benavente, explica cómo le acometió esa tristeza enfermiza que llegaba hasta el desvanecimiento, "estando conmigo pensando como se habia apartado del mundo, así en el vestir como en otras cosas de murmurar y jugar, la tomaba una tristeza que se desmayaba". Una explicación totalmente parecida daba Leonor de Mena. La creencia de que en estas luchas internas andaba de por medio el diablo no era probablemente ajena a la violencia de esas crisis. María de la Flor vio en casa de su tía cómo caía desvanecida otra discípula de Íñigo, diciendo que "había visto al diablo con sus propios ojos: había visto al diablo visiblemente, una cosa negra muy grande".[51]

Y el propio Íñigo, en fin, cuando se le preguntó sobre estos hechos, dio una interpretación que coincidía con la de sus discípulas y que éstas, evidentemente, habían recibido de él:

> la causa que él alcanza destos desmayos es que, como se mejoraban en la vida y se apartaban de pecados, tentaciones grandes que les venían, ora del demonio, ora de parientes, las facían venir a aquellos desmayos por la repunancia que sentía que sentían dentro en sí; y que él las consolaba cuando así las veía, diciendo que tuviesen firmeza en las tentaciones y tormentos; que si ansí lo ficiesen, dentro de dos meses no sentirían tentación alguna de aquellas; y se lo decía porque en lo de las tentaciones parece lo sabe por experiencia en su propia persona, aunque no en lo de los desmayos.[52]

Se trataba, pues, de una prueba que en el plazo de uno o tal vez de dos meses debería concluir en una pacificación interior, salvo fracaso y retorno del ejercitante a su vida anterior ("que se tornase a lo pasado", en palabras de María de la Flor).

¿Cuáles eran las ocupaciones y los apoyos del alma en esta prueba? Sabemos que estaban, en primer lugar, la confesión y la comunión semanal. Parece, a pesar de su novedad, una práctica asaz rutinaria entre las discípulas de Alcalá. En cualquier caso, ninguna de ellas nos aporta, en sus declaraciones, el más mínimo detalle sobre esta cuestión. San Juan de Ávila aconsejaba hacer de la comunión semanal, o incluso menos frecuente, una especie de recompensa por los progresos realizados:

> No querría que hubiese quien más frecuentemente le tomase que de ocho en ocho días, como S. Agustín lo aconseja; salvo si hubiese alguna tan particular necesidad o particular hambre que pareciese hacer injuria a tanto deseo quitarle su deseado; y a los demás, o de quince a quince días, o de mes a mes se les dé, avisándoles que si les deleita este convite, que les ha de costar algo en la enmienda de la vida; que si viven flojamente no quieran recibir el pan que para los que se y trabajan en resistir a sus pasiones y en mortificar su voluntad se ordenó.[53]

No aparecen consideraciones de este tenor en las declaraciones de las discípulas iñiguistas de Alcalá. La regularidad con que, salvo una excepción, hablan de la comunión semanal induce a pensar que, con independencia de la voluntad de volver al fervor de la Iglesia primitiva, Íñigo contaba con la eficacia *ex opere operato* del sacramento, con la virtud infalible de la eucaristía recibida por un cristiano que se esfuerza por mejorar.

La diligencia capital de este esfuerzo de mejora —y también en este punto la práctica de Alcalá concuerda con el célebre programa de los *Ejercicios*— es el examen de conciencia, muy frecuente, dos veces al día. Es indudable que los iñiguistas no habían descubierto aún el procedimiento de las líneas que sirven para contabilizar las faltas cometidas, dado que ninguna de las discípulas que hablan detenidamente del examen de conciencia menciona esta sorprendente singularidad. Mencía de Benavente señala, en cambio, la recomendación de hacer examen de conciencia delante de una imagen, como si fuera a modo de una especie de confesión en presencia de Dios. María de la Flor aporta otras precisiones: los dos exámenes de conciencia diarios debían hacerse a mediodía y por la noche, después de las comidas principales. Y deben hacerse de rodillas, tras una oración cuyo tenor recuerda María: "Dios mio, Padre mio, Creador mio, Gracias y alabanzas te hago por tantas mercedes como me has fecho y espero que me has de facer. Suplico por los méritos de tu pasión me des gracia que sepa examinar bien mi conciencia".[54]

Nada se hace sin la ayuda de la gracia. Con todo, este examen de conciencia

constantemente repetido bastaría por sí solo para conferir a la devoción iñiguista del servicio de Dios una tendencia ascética muy ajena a la espiritualidad de los *alumbrados dejados* con la que sus adversarios de mala fe querían identificarla. Es la conducta entera la que se debe reformar. Y para aprender a juzgarla se les comentan a los discípulos los 10 mandamientos, con base en descubrirles todo su alcance, del mismo modo que se les explican los pecados mortales y los cinco sentidos que pueden ser ocasión de pecado. Son otros tantos cortes, a través del mundo del pecado, tan vasto y tan variado, que el que se reforma tiene que explorar en todas sus dimensiones. Pero no es necesario, por otra parte, que caiga en escrúpulos enfermizos, que se crea a cada instante en pecado mortal. Y es en este punto donde interviene, en los *Ejercicios* de los iñiguistas de Alcalá, la distinción esencial entre pecados mortales y veniales. Aunque no se abre en este punto un abismo infranqueable entre la doctrina iñiguista y la valdesiana, es muy diferente el espíritu con que la una y la otra analizan la distinción entre pecados. Valdés, en su *Diálogo de doctrina cristiana*, rechaza toda la casuística de las circunstancias, que no hace otra cosa, según él, que generar hipocresía y escrúpulos. Y ni siquiera utiliza la expresión de pecados veniales. Hay, con todo, a su entender, dos clases de pecados. Lo que califica al pecado y, en general, a las acciones es la intención. Basta, para no pecar mortalmente, con que el hombre no tenga voluntad de ofender a Dios. Ha de tener, además, conciencia de su flaqueza y pedir constantemente ayuda a Dios para no pecar. La vida de los santos está llena de pecados. Pero son pecados nacidos de la debilidad. Aquí es el poder de la tentación el que se alza con la victoria: el que peca por debilidad lo reconoce, se arrepiente, se levanta. La otra clase de pecado emana de una maldad y de un hábito de pecar inveterados. Es gente que ama el mal y no sale de él. Valdés los llama pecadores por infidelidad o por falta de fe. Faltos del amor de Dios, es en la intención donde radica su maldad.

Íñigo no rechaza ni la casuística de las circunstancias ni la distinción clásica de los pecados veniales, que sitúa al principio de los *Ejercicios*. Tras haber explicado el examen particular y cotidiano, que debe hacerse tres veces al día (a los que hacen los ejercitantes de Alcalá “despues de comer” y “despues de cenar” se les añade un primer examen, al despertar, dando a cada uno de ellos un significado diferente y entendiendo el primero más bien a modo de oración), aborda el examen de conciencia general y distingue sucesivamente los pecados de pensamiento, de palabra y de obra. El interrogatorio de los discípulos de Alcalá indica que Íñigo enseñaba ya estas diferenciaciones. Se insistía en particular en lo relacionado con los pecados de pensamiento. El libro de los *Ejercicios* dice, en efecto, que nuestros pensamientos pueden ser de tres clases: los unos nacen de nuestra libre voluntad, los otros proceden del exterior, ya sea de una inspiración buena o de una inspiración mala. Cuando nos viene del exterior un mal pensamiento, puede haber aquí ocasión de mérito si lo resistimos. Si el mal pensamiento es fácilmente vencido, no es grande el mérito. Si, a pesar de nuestra resistencia, se renuevan los asaltos del pensamiento malo, hasta que son finalmente rechazados, tenemos un mérito mucho mayor. Pero ¿si resistimos mal? Entra aquí la distinción entre pecados mortales y veniales.[55] Pecamos venialmente cuando el pensamiento del pecado mortal es retenido

con cierta morosa delectación y rechazado sin energía. El pecado mortal comienza cuando se consiente el mal pensamiento, presto ya a pasar a la acción. Y se agrava cuando se convierte en acto.

De todo esto hay indicios en las declaraciones de María de la Flor: resumiendo la doctrina de Íñigo, dice que le habla *del mérito que se ganaba en la tentación y del pecado venial como se facía mortal, y los diez mandamientos e circonstancias; e pecados mortales, e los cinco sentidos y circonstancias de todo esto*.[56] Invitada, sin duda, a precisar más las enseñanzas recibidas en el ámbito de la distinción entre pecados veniales y mortales, daba el siguiente ejemplo:

> Quando alguna mujer [alguna Celestina] venía a hablar a alguna doncella de mala parte, si la tal doncella no daba oído a ello, no pecaba mortal ni venial [mente]. Si otra vez venía y le daba oído y lo veía, que pecaba venialmente; si otra vez le hablaba y hacia lo que le decían, pecaba mortalmente.

En virtud de esta misma distinción, Calixto tranquilizaba a María de la Flor cuando ésta le comunicó su ansia de marchar al desierto ("agonía de se ir a un yermo"), declarando que es un buen pensamiento. María no está tan segura, porque se declara a su confesor, cosa que, de creer a este testimonio, tanto Íñigo como Calixto le reprochan. Siempre a propósito de ese mismo proyecto romántico de partir con ellos y en compañía de su prima Ana para imitar a María Egipciaca, Calixto e Íñigo les habrían dicho que, si en el camino alguien intentara forzarlas, si ellas se resistían, y eran violadas sin su consentimiento, ellas estarían sin pecado: "Antes merecerían más y servirían a Diós, y tan vírgenes se quedarían ansí como ansí, pues no lo facían de su voluntad". Sobre este punto de la resistencia al pecado, María de la Flor, pecadora arrepentida, parece un tanto obsesionada por las relaciones entre los sexos, a juzgar por los ejemplos extraídos: afirma haber oído decir a Íñigo y Calixto que habían hecho voto de castidad y que estaban seguros de que "aunque durmiese qualquiera dellos con una doncella en una cama, que estaban seguros que no pecarían; y que de qualquier pensamiento malo estaban seguros que no les vencería".

El editor de los *Scripta de sancto Ignatio* dedica una larga nota a conjeturar qué afirmación real de san Ignacio ha podido tal vez ser deformada de esta manera por María de la Flor.[57] Se trata, en efecto, de un testimonio con toda probabilidad deformante. Lo que aquí nos interesa es obtener información acerca del tenor general de las enseñanzas iñiguistas en aquella época. De esta declaración, confirmada por otras más sumarias, se desprende que el examen de conciencia ocupaba un lugar central de aquellos ejercicios elementales por medio de los cuales pretendía Ignacio provocar una reforma de la conducta. Se deduce asimismo que la distinción entre pecados mortales y veniales había impresionado a aquellos primeros discípulos. María de la Flor y Mencía de Benavente mencionan, en fin, otra distinción importante de aquellos primeros *Ejercicios*: la de las potencias del alma. Son parcas sobre este punto. Mencía declaraba que Íñigo enseñaba a sus discípulos "los mandamientos y los pecados mortales y los cinco sentidos y las potencias del ánima y lo declara muy bien y lo declara por los Evangelios y con San Pablo y otros santos". María de la Flor pone este detalle de las *tres potencias* a la cabeza

de la doctrina sobre los pecados. Es imposible no recordar en este punto el primer ejercicio que sigue a la instrucción sobre el examen de conciencia titulado "Meditación según las tres potencias sobre el primero, el segundo y el tercer pecado".

Los tres pecados que sirven aquí de tema son, primero, el pecado de los ángeles rebeldes; luego el de Adán y Eva y, en fin, un pecado cualquiera de uno de los muchos hombres que han ido al infierno por un pecado mortal sin tal vez ser más pecadores que nosotros. Se trata de meditar sobre cada uno de esos pecados poniendo en marcha la memoria para recordar las circunstancias del pecado en cuestión, utilizando el entendimiento para reflexionar sobre sus consecuencias y sobre la justicia del castigo y movilizando, en fin, la voluntad, es decir, apelando a los afectos e incitando los deseos de llevar una conducta virtuosa. Habría aquí, al parecer, un refinamiento escolástico un tanto vano y artificioso, que le habría inspirado a san Ignacio su deseo de proceder metódicamente para poner orden en el alma. Es interesante comprobar que ocupaba ya un puesto de honor en los ejercicios elementales de Alcalá. Pequeña pedantería de estudiantes bienintencionados que querían poner a contribución sus conocimientos y que la experiencia adquirida con el paso de los años se encargaría de eliminar, si no en la recopilación completa de los *Ejercicios*, donde se conserva a modo de reminiscencia, sí al menos en las enseñanzas elementales extraídas para la catequización de los simples. En efecto, en septiembre de 1540 Le Fèvre aporta detalles acerca de los ejercicios elementales vulgarizados por los párrocos de las parroquias y por los maestros de escuela de Parma convertidos en discípulos de los jesuitas:

> Imo etiam los exercicios dan algunos parrochianos a sus subditos. Los mandamientos enseñemos ya al principio cuando venimos a Parma. Y despues acá tanto se son dilatados por via de exercitantes y exercitantas, por via de los maestros de escuela, entre los quales son algunos los quales a muchos de sus dicípulos capaces etiam han dado los *Exercicios* primeros. Similmente algunas mugeres por officio toman de ir de casa en casa, enseñando donzellas y otras mugeres, las quales no pueden yr con libertad fuera; y siempre ante omnia les dan los dies mandamientos, VII pecados mortales, y despues lo que es para la confesión general.[58]

Todo lo anterior concuerda a grandes rasgos con lo que la anotación preliminar decimoctava recomienda a los que dan los ejercicios a gente sin cultura: "Esta manera es más propia para personas más rudas o sin letras, declarándoles cada mandamiento y assí de los pecados mortales, preceptos de la Iglesia, cinco sentidos y obras de misericordia".[59] En cambio, en la anotación decimonona, que habla de los ejercicios que pueden darse a personas cultas y de espíritu refinado, pero absorbidas por sus asuntos, hace acto de presencia la "Meditación del 1º, 2º y 3º pecado", pero sin insistir ya en las potencias del alma.

Resta otro aspecto de los ejercicios nada baladí, cuya aplicación puede descubrirse ya desde la época de Alcalá; a saber, la enseñanza de los diversos modos de oración: *modi tres orandi*. En la estructura definitiva de los *Ejercicios* estas distinciones no aparecen hasta la cuarta semana. La primera manera de orar está ya, por lo demás, presentada no tanto como oración propiamente dicha cuanto más bien como un ejercicio preparatorio

de perfeccionamiento interior: es la oración a propósito de los 10 mandamientos, de los siete pecados capitales, de las tres potencias del alma y de los cinco sentidos. Se trata en realidad de una especie de examen de conciencia de una duración curiosamente regulada, al menos en apariencia: “Para el primer modo de orar conviene considerar y pensar en el primer mandamiento como le he guardado, y en qué he faltado, teniendo regla por espacio de quien dize tres vezes Pater Noster y tres vezes Ave Maria, y si en este tiempo hallo faltas mías pedir venia y perdon dellas y dezir un Pater Noster”,[60] y así seguidamente para cada uno de los 10 mandamientos. Pero los *Ejercicios* se apresuran a añadir que cuando se trata de un mandamiento que de ordinario no se suele quebrantar, se puede pasar con mucha mayor rapidez, y que el tiempo consagrado a este examen debe ser proporcional a las faltas que se suelen cometer. No acaba de verse bien qué añade al examen de conciencia metódico este así llamado *modo de orar*, salvo que se le entienda como un coloquio final con Dios después de los mandamientos (en el mismo sentido en que lo hay tras la revisión de los siete pecados, de las tres potencias y de los cinco sentidos).[61] La segunda manera de orar consiste en recogerse, sentado o arrodillado, cerrar los ojos y meditar sobre cada una de las palabras de la oración: *pater, noster*, etc., agotando todas las consideraciones que el cristiano puede vincular a cada una de ellas. Señalemos que los humanistas cristianos hicieron una gran contribución a este género de plegaria. Savonarola había compuesto no menos de tres comentarios seguidos de la oración dominical para enseñar a extraer su rico contenido. También Erasmo compuso más tarde un célebre comentario al *Pater Noster* que fue traducido al alemán el año 1523, al inglés en 1524, al checo a partir de 1526 y que, hacia 1527, fue trasladado al español por dos traductores distintos. Para no salir de Alcalá, recordemos una vez más el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, donde el arzobispo presenta también un modelo de oración sobre el *Pater* que no es plagio del de Erasmo: el término *padre* debería ser sentido por el cristiano como la expresión de la bondad de Dios e incitarle a preguntarse si él se comporta frente a Dios como un hijo y a humillarse si se siente lejos de este ideal. *Nuestro* debería evocar la fraternidad entre los cristianos: otro tema sobre el que debería también examinarse y, si no se siente verdaderamente hermano de sus hermanos, rogar a Dios con verdaderas lágrimas que nos conceda el espíritu de amor para amar a nuestros hermanos, y así sucesivamente. Y a buen seguro que Íñigo no habría puesto ninguna objeción a este modo de oración, que se corresponde con el segundo *modo de orar* de los *Ejercicios*.

Pero el modo verdaderamente típico de la espiritualidad jesuita es el tercero, en la medida en que es lícito hablar a este propósito de “maquinismo moral” (fórmula de Michelet). Quinet exclamaba en su lección sobre Ignacio de Loyola: “No me creeréis, de modo que tengo que citar: ‘Tercer modo de orar midiendo de cierta manera las palabras y los tiempos de silencio’ ”. La Vulgata de los *Ejercicios* dice: “per quamdam vocum et temporum commensurationem”. El texto español original dice, de manera muy expresiva: *por compás*: en cadencia.

Este modo —prosigue Quinet— consiste en pronunciar en voz alta ciertas palabras entre cada aliento, cada

respiración. Y un poco más adelante: 'que se guarden bien los intervalos iguales entre las aspiraciones, los sofocos y las palabras' (*Et paria anhelituum ac vocum interstitia observet*), lo que quiere decir que el hombre, inspirado o no, no es más que una máquina de suspiros, de sollozos, que debe gemir, llorar, gritar, sofocarse en el instante preciso y según el orden que la experiencia ha demostrado ser el más provechoso.[62]

Gabriel Monod, en su introducción al libro de Boehmer, ha revelado el contrasentido que supone en este punto la postura adoptada por Quinet: "*Anhelitus* jamás ha querido decir sofoco. Ignacio ha prescrito simplemente, en la oración en común, dejar un intervalo igual entre las respiraciones y las palabras para poder reflexionar sobre su sentido con medida. Es pueril, si se quiere, pero no tiene nada de chocante". Pero Monod incurre a su vez en un error un tanto sorprendente cuando habla de la oración en común, porque de lo que aquí se trata es de las oraciones solitarias y recogidas de un ejercitante.[63] Debemos aceptar en toda su extrañeza esta manía de reglamentación y de medida que Monod considera pueril y que ha debido desanimar a muchas personas, pero que con toda seguridad ha seducido y sostenido a muchas otras. En todo caso, de los tres modos de oración que se distinguen en los *Ejercicios*, el tercero, que separa las palabras del padrenuestro o del avemaría por breves consideraciones medidas por la duración de la respiración, es el único que se nos presenta con claridad en el interrogatorio de María de la Flor: "E cuando dijese el Ave Maria, que diese un suspiro y contemplase en aquella palabra Ave Maria y luego gracia plena, y contemplar en ella".

Es perfectamente lícito suponer que Íñigo trasladaba aquí a sus discípulos un método cuyas ventajas había experimentado en sí mismo y que disciplina a la vez la respiración y los pensamientos, evitando que se pierdan en interminables consideraciones e impidiendo caer en la recitación mecánica y agotadora de padrenuestros y avemarías contados como rosarios. Sobre este punto, al igual que sobre otros, el apostolado de los peregrinos en Manresa, en Barcelona y en Alcalá preludiaba, ya mucho antes del final de los estudios teológicos que deberían permitir la creación de una compañía de sacerdotes, la actividad original de aquella sociedad consagrada a la conquista de las almas para el servicio de Dios. Nadal, que comprendió mejor que ninguna otra persona a Íñigo y la originalidad de su Compañía, nos ha dejado en *De ministerio verbi Dei* una sustancial exhortación dedicada a las actividades de los jesuitas.[64] De entrada, Nadal distingue, como partes esenciales de este ministerio, la predicación propiamente dicha y la lección religiosa: "conciones et lectiones sacrae". Y define el ideal según el espíritu de la Compañía. Pero se advierte bien que aquí se trata de actividades generales comunes al conjunto de la Iglesia y para las que la Compañía no ofrecía modelos originales. La experiencia de los jesuitas aparece bajo una luz más favorable cuando Nadal se enfrenta a otras formas del ministerio de la palabra de Dios. Y en primer lugar al "coloquio espiritual íntimo" (*spirituale colloquium privatum*). Apenas la menciona, añade: "de quo praeclare dicere solitus erat P. Ignatius, egregia etiam docere". Esta acción individual, dice, es la más libre, la más eficaz de todas, porque es la que mejor se adapta. Y recuerda las maravillas que obraron en este ámbito un Le Fèvre, un Francisco Javier, un Ignacio, gran maestro, por su sobriedad y su dulzura, en el arte de hacerse todo para todos. Se trata de un arte que requiere a veces los recursos persuasivos del predicador: "sed tamen proprium magis

est collocutoris et sedate et placide sese mentibus insinuet, suaviter agat, exerat charitatis fervorem". Y Nadal recuerda las enseñanzas de Ignacio en esta materia: el ojo clínico del psicólogo que diagnostica el género de vida, la mente abierta, el temperamento de un hombre para adaptarse a él, el arte de poner como punto de partida de un coloquio espiritual cosas indiferentes y normales, las preocupaciones cotidianas y profesionales del interlocutor. Nadal cita esta fórmula fascinante de Íñigo: "Entrar con la de ellos y salir con la nuestra".[65] Debe darse un largo rodeo para llevar a la gente al aborrecimiento de sus pecados, a pensar en Dios y en la vida eterna. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que todas las formas de este ministerio de la palabra configuran un conjunto. Los sermones, las lecciones religiosas pueden provocar una sacudida que el coloquio íntimo sabrá explotar. Además, este ministerio se puede ejercer de prójimo en prójimo. Los discípulos que han comprendido el provecho y el método lo propagan a su vez en su entorno. Y es además posible concebir una modalidad de acción intermediaria entre la enseñanza pública y la actividad privada reuniendo conferencias de discípulos que, tomando como punto de partida una lectura, conversan sobre cuestiones espirituales. Nadal vivió esta experiencia en Mesina.[66] Y existe finalmente una forma de ministerio de la palabra expresamente prevista por la carta de los jesuitas: "et per spiritualia exercitia". Nadal recuerda que este método fue practicado por Íñigo desde los días de su conversión, desde su primer apostolado anterior a su marcha a París, y que fue por esta vía como se ganó a sus nueve primeros compañeros de París y a los principales nuevos miembros que vinieron a continuación. Se muestra confundido de admiración ante las conquistas logradas con los *Ejercicios*, ante su capacidad de atracción, incluso sobre sabios teólogos que los habían rechazado anteriormente con gesto despectivo, capacidad que contrastaba con su simplicidad: "quum sciamus exercitia nostra nihil reconditum habere, nihil quod ex medio evangelio et doctrina non sit sanctorum desumptum". Pero si hay resultados atribuibles a las condiciones humanas de los ejercicios, al retiro y la concentración del ejercitante y al apoyo del director, hay también, según Nadal, una gracia divina particular concedida a los jesuitas de empaparse del espíritu evangélico y de empapar de él a los demás. Tendremos ocasión de volver sobre los puntos de vista de Ignacio (que Nadal nos transmite con singular precisión) sobre el tema de la importancia de los ejercicios en el reclutamiento y en la vida espiritual de los jesuitas.[67]

Baste aquí poner de relieve el paralelismo entre el esquema de Nadal y el apostolado de los iñiguistas de Alcalá. Todavía no puede hablarse de sermones en el sentido estricto de esta palabra. No se atrevían a tanto nuestros estudiantes. Practicaban ya la enseñanza religiosa, la *lectio sacra*. Pero la modalidad típica de su acción era el coloquio íntimo, que desembocaba, siempre que era posible, en la cura espiritual metódica de los *Ejercicios*.

Cómo, a partir de aquellos humildes orígenes, la Compañía de los iñiguistas, renovada y reforzada, supo conservar su ser; cómo llegó a convertirse en una institución original, es una cuestión que abordaremos tomando como punto de partida el problema de la posible influencia del movimiento erasmista en la evolución de la empresa iñiguista y, más en

concreto, el de la posición netamente diferenciada que asumió frente al monacato precedente.

[1] Juan de Ávila, *Obras completas*, BAC, Madrid, 2000, vol. I, p. 1001. Las cursivas son de Marcel Bataillon.

[2] *MHSI, Mon. Rib.*, II, pp. 374-384, el pasaje citado está en p. 381.

[3] *MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 256.

[4] Son "profesos" los que han emitido los cuatro votos: pobreza, castidad, obediencia y otro de obediencia especial al papa para el caso de ser enviados a países de misión.

[5] Juan de Polanco, secretario general de Ignacio en Roma desde el año 1547 hasta la muerte del fundador y luego de los dos generales siguientes, Laínez y Borja, acometió al final de su vida, apoyándose en la correspondencia cuya organización él mismo había asegurado durante 25 años, la redacción de un *Chronicon* de todo aquel periodo, precedido de una primera biografía de Ignacio y prolongado en la historia de la institución. Este *Chronicon*, redactado en latín, en cinco volúmenes, no ha sido nunca objeto de un estudio sistemático.

[6] Los franciscanos Francisco de Osuna (1492-1540) y Bernardino de Laredo (1482-1540). Osuna había estudiado en Alcalá poco antes de la llegada de Ignacio. Conocido como autor de los *Abecedarios* que, como ha escrito Andrés Melquiades, "codifica la mística del 'recogimiento' y la aleja de los *alumbrados* corrientes a base de distinguir entre *recogimiento* y *dejamiento*", aunque también él fue descartado a partir de 1559. El *Tercer abecedario*, su obra central, publicado en 1527, no fue reeditado hasta el año 1638 (con censura favorable de dos jesuitas). Laredo, hermano laico y médico, publicó dos tratados de medicina. Teresa de Jesús, en su obra principal la *Subida del Monte Sión*, habla de lo que descubre en y de sí misma como de un *no pensar nada*, que leyó también en Osuna.

[7] También el franciscano Francisco Ortiz (1497-1547) pasó por Alcalá. Era hermano de Pedro Ortiz, embajador de Carlos V en Roma, "ejercitante" de Ignacio de Loyola y autor, junto con su hermano, de las *Anotaciones* a los *Ejercicios espirituales* (véase Henri Bernard-Maître, "Les Annotations des frères Ortiz", *Revue d'Ascetique et Mystique*, núm. 34, 1958). Condenado por la Inquisición, en particular por sus relaciones con Francisca Hernández (encarcelada el año 1529), decidió a continuación renunciar a todo género de actividad pública. Tras su muerte se publicaron, en seis volúmenes, sus obras, entre las que destaca un importante *Tratado de la predicación*.

[8] Comienza a perfilarse ya aquí este tema central del curso, al que se dedicará íntegramente el capítulo IV.

[9] Marcel Bataillon alude aquí a la peregrinación a Palestina, efectuada por Ignacio en 1523-1524.

[10] Eduard Boehmer, *Franzisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge Reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V. Aus Originalacten des Inquisitions-tribunals zu Toledo Dargestellt*, Lipsia, 1865. Marcel Bataillon lo menciona en *Érasme et l'Espagne*, Droz, Ginebra, 1987, vol. I, y en un suplemento posterior añade una abundante bibliografía adicional (*Érasme*, vol. II, pp. 65-68). Véase también la nota 7.

[11] Marcel Bataillon ha escrito, por error, Fernandino. Se trata de Bernardino Tovar, al que se refiere también detenidamente en *Érasme*, vol. I.

[12] Segismundo Pey i Ordeix, *El padre Mir e Ignacio de Loyola*, Libertad, Madrid, 1913, p. 195. Pey i Ordeix, eclesiástico (hasta el año 1904), es autor de otras dos obras sobre la Compañía: *Crisis de la Compañía de Jesús* (1901) y *El jesuitismo y sus abusos* (1901). Representante, al principio, de la oposición a las aperturas liberales de los jesuitas (publicó, en concreto, en 1889, una directiva interna del general Anderledy sobre el liberalismo político), se asoció más tarde a posiciones anticlericales (véase Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1991, vol. II, pp. 684-686 y 705-707, y, más en general, el conjunto de este capítulo sobre los jesuitas españoles entre integrismo y modernismo, y Alfonso Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia, 1987). Miguel Mir, ex jesuita, es conocido por sus investigaciones sobre los textos místicos españoles del primer siglo XIV y por un ensayo crítico sobre la Compañía de Jesús, *Historia interna de la Compañía de Jesús*, 1912 (parcialmente publicado en la revista *El Urbión*, impulsada en Barcelona por el propio Pey), a la que respondió, en 1914, un representante de la orden, Ramón Ruiz Amador, con *Don Miguel Mir y su historia interna documentada de la Compañía de Jesús. Estudio crítico*. Véase sobre esta figura Emilio Parra, "L'Antijésuitism des Jésuites: 'Historia interna de la Compañía de Jesús' del P. Miguel Mir", en Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (dirs.), *Antijésuitismes modernes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009.

[13] Véase también el capítulo III, nota 38.

[14] Véase nota 10.

[15] El razonamiento de Marcel Bataillon tiene evidentemente una sólida base. El lado irónico radica en que Diego

de Ledesma es conocido en la historia del Colegio Romano como un representante de la ortodoxia escolástica frente a un "aristotélico" como Benito Pereira, por ejemplo. Y que Paul Dudon —en *Saint Ignace de Loyola*— no le cita ciertamente entre los contemporáneos de Ignacio en Alcalá para poder atribuirle simpatías iluministas. Véanse los escritos pedagógicos de Ledesma publicados en *MHSI, Mon. paed*., II, III, IV, y para el personaje mismo, Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Roma 1954, y Mario Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565)*, Civiltà Cattolica, Roma 1964-1974, vol. I, pp. 359-363, y vol. II, p. 288. Véase también, en una perspectiva general del paisaje filosófico del Colegio Romano, Luce Giard, "Le devoir d'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir", en Luce Giard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, París, 1995.

[16] El personaje figura en el *Érasme*. La edición en español de 1966 corrige Calaín por Celaín. Por lo demás, en un margen del *Érasme*, Marcel Bataillon señala un artículo de Angela Selke de Sánchez, "Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno", *Bulletin Hispanique*, núm. 62, 1960, pp. 136-162. (Selke es asimismo la autora de un estudio sobre Francisca Hernández en el que se desmarca de una valoración generalmente negativa en la historiografía española: "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados", *Bulletin Hispanique*, núm. 54, 1952, pp. 125-152.)

[17] *Rescripto*: ley u ordenanza. Juan del Castillo accedió, en efecto, al grado de maestro en Toledo el año 1525, gracias a la protección de Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor. Marcel Bataillon fecha en aquel momento —cuando este mismo inquisidor promulgaba un edicto contra los alumbrados— la función central del *Enchiridion*, que escapó a este edicto (contrariamente al conjunto de las obras de Lutero, cuya prohibición había sido renovada poco antes de la formulación del edicto). Véase, para Castillo y aquella coyuntura, Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, vol. I, pp. 204-205.

[18] *MHSI, Script. Ign*., I, p. 614. María de la Flor fue uno de los testigos en el proceso incoado a Ignacio en Alcalá en 1527. No ha sido sometido a un análisis riguroso el conjunto de aquellas declaraciones, esencialmente centradas en las relaciones entre los iñiguistas y las mujeres (la obra de Hugo Rahner, *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, DDB, París, 1964, abarca los periodos posteriores). Y, sin embargo, revisten un valor excepcional: estas declaraciones de testigos de cargo no condenados no son otra cosa sino la descripción de una relación espiritual definida al margen del magisterio eclesiástico.

[19] Aunque no tiene un interés directo con la producción de fuentes ignacianas en la España de finales del siglo XIX, el análisis de Marcel Bataillon abre una perspectiva sobre los móviles de la acumulación de los documentos directa o indirectamente inquisitoriales: la búsqueda permanente de la sentencia absolutoria, no sin tener que pasar en la década de 1540, como en la de 1890, y entre ambas fechas, por una cierta reescritura de esos documentos, como demuestra Marcel Bataillon en las páginas que siguen.

[20] *MHSI, Script. Ign*., I, p. 619.

[21] *MHSI, FN*, p. 472. Se trata de un pasaje del *Relato* de Ignacio. Marcel Bataillon, que puso en duda, desde el primer momento, su carácter autobiográfico (véase la introducción), atribuye este detalle a Câmara, que fue el redactor (o uno de los redactores) efectivo del texto.

[22] Isabel Roser fue, en el ambiente de la burguesía reformista de Barcelona, una de las interlocutoras más cercanas a Íñigo durante su estancia de 1524-1526. Siguió una correspondencia epistolar regular hasta la ruptura de los años 1545-1546, cuando Isabel Roser intentaba crear una rama femenina de la Compañía de Jesús, a lo que se oponía el fundador de la orden.

[23] *MHSI, Ep. Ign*., I, p. 88.

[24] Es difícil saber a qué relato se refiere aquí Marcel Bataillon. El episodio aparece mencionado en varios textos de la historiografía antigua de la Compañía de Jesús: el *Summarium de origine et progressu Societatis Iesu* de Polanco (*MHSI, FN*, I, pp. 170-171), la versión italiana de dicho *Summarium* (*ibidem*, p. 296), el *Relato* de Ignacio (*ibidem*, p. 472). Este último texto es el más preciso, pero no conocemos la carta que lo recuerda y en la que el "obispo de la India" escribe a Ignacio para que se le dé [su obispado] a alguno de la Compañía. Sí está, en cambio, atestiguado su nombramiento para el episcopado, el 16 de julio de 1540. La fecha más probable de su muerte es, pues, la que da Gil González Dávila (*Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*, Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1649), el 8 de septiembre de 1541, es decir, tras la aprobación oficial de la Compañía. Pero no por ello es menos seria la hipótesis de Marcel Bataillon: explicaría bien los dos

temas destacados, a saber, el del destino universal de la orden y el de su renuncia a dignidades eclesiásticas.

[25] Se trata probablemente de Pedro de Gante, misionero franciscano que trabajó en México desde el año 1524 hasta su muerte, en 1572, descubierto por Marcel Bataillon en el curso de sus investigaciones sobre la primera evangelización americana.

[26] *MHSI, FN*, I, p. 473.

[27] *MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 72.

[28] El teólogo dominico Guillaume Durand de Saint-Pourçain.

[29] Para Pey i Ordeix, véase nota 12.

[30] Segismundo Pey i Ordeix, *Patología nacional. Jesuitas y judíos ante la República*, Maucci, Barcelona, 1932.

[31] Ninguna fuente, en efecto, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, señala la presencia de Cáceres en Montmartre aquel 15 de agosto de 1534, suceso del que, por otra parte, existen numerosos testimonios (véase, en la introducción, la nota 21).

[32] *MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 582-583.

[33] *MHSI, Chronicon*, I, p. 34.

* En dos hojas intercaladas, Marcel Bataillon ha anotado: "*Monum. xaveriana*, I, p. 244. Pasaje de una carta de S. F. X. (Lisboa, 18 de marzo de 1541), que parece insinuar que Cáceres no había sido buen estudiante de teología. Se alude en ella a Francisco Mansilla, que partía para las Indias con S. F. X. y que no tenía ni siquiera las órdenes menores. Se confiaba en que podría ordenarse allá. 'El buen hombre más participa de mucho zelo, bondad y magna simplicidad que de muchas letras.' Si surgen dificultades, cabe esperar que se pueda conseguir una licencia para él que le permita recibir las órdenes *'extra tempora*, en tres fiestas […] *ad titulum voluntariae paupertatis et sufficientissimae simplicitatis;* y supla su mucha bondad y santa simplicidad lo que por letras no alcanza. Porque si hubiera tanto conversado con Bobadilla quanto conversó con Cáceres, pudiera ser que se lo hubiera apegado más de una conversación que de otra; y assy agora no nos vieramos en estos trabajos porque echara las velas de la Escritura revesando scientia'. Se deja entrever otra explicación posible, porque en definitiva el maestro Cáceres fue ordenado sacerdote. Cáceres habría sido el más lento en sus estudios, el más fiel al estado laico y al apostolado inicial, a un ideal del servicio a Dios a través del servicio al prójimo. Habría sido considerado un hombre santo incluso entre los cortesanos de Francisco I (despreció sus ofrecimientos de prebendas *tanquam stercora*). Tal vez fue retenido por la reina Leonor. La primera Compañía agrupaba a hombres seductores, más dotados de magnetismo personal que de ciencia. Don de *gentes*. La fascinación más secreta de Ignacio. El vasco silencioso. *Papiers d'État du Cardinal de Granvelle*, publicados bajo la dirección de Charles Weiss, Imprimerie Royale, París, 1842, vol. III, p. 405, el emperador al embajador Renard, Bruselas, 18 de enero de 1549: 'Ha llegado además la advertencia de que dos españoles, uno llamado Carceras *[sic]*, que ha querido aquí, ante nosotros, servir de espía, y otro que se hace llamar capitán Guzmán, que para huir del castigo que se le quería imponer por sus deméritos se ha refugiado en Francia negociando estrechamente con el C [sin duda el condestable], se han encontrado repetidas veces en la cámara del dicho Rey y que han recibido incluso una buena suma de dineros para emplearlos en cierta empresa y que ellos han asegurado al dicho sieur rey poder y querer manejar y ejecutar; y haréis bien, por tanto, en informaros diligente y diestramente de lo que llevan entre manos, sea por medio del dicho *capitaine* o de otros, cuanto antes podáis, para advertirnos, porque algunos quieren dar a entender que es contra Navarra, por lo que debéis tener los ojos abiertos para descubrir sus intenciones después de la muerte de la dama de Allebret'." (Margarita, hermana de Francisco I, mujer de Enrique II, rey de Navarra, murió en la Bigorra el 21 de diciembre de 1549.)

[34] *MHSI, Script. Ign.*, I, 1904, pp. 598-622 (para el conjunto de las piezas del proceso de Alcalá). Marcel Bataillon acude aquí a una fuente que no se encuentra ya en la edición de los *Fontes narrativi* iniciada en 1943, en la que no detiene el autor sus investigaciones. La singularidad de los *Scripta* es que publican en una serie continuada (y por primera y última vez en lo que concierne al proceso de Alcalá) los procesos incoados a Ignacio por heterodoxia en los años 1525-1530 y los procesos de beatificación y canonización que acontecerían 50 años después de su muerte. Me permito remitir, para el detalle y los contenidos históricos de este *dossier*, a Pierre-Antoine Fabre, "Ignace de Loyola en procès d'orthodoxie", en Susanna Elm, Éric Rebillard y Antonella Romano, *Orthodoxie, christianisme, histoire*, École Française de Rome, Roma, 2000.

[35] *MHSI, Script. Ign.*, I, p. 619: "Dixo que algunas personas, descubriéndoles ellas algunos escrópulos e tentaçiones que tenían, conoçiendo él que algunas cosas no heran pecado, les diçía que no curasen de confesallo;

e algunas cosas, que le paresçía que heran pecados, les aconsejava que lo confesasen: e non pasa otra cosa. E que niega aver él ynquirido ni procurado saber lo que los confesados pasavan con sus confesores en la confesión".

[36] Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana* (1529), intr. y notas de Marcel Bataillon, Imprenta da Universidade, Coimbra, 1925. Para Juan de Valdés, véase Marcel Bataillon, *Introduction au "Diálogo de doctrina cristiana" de Juan de Valdés*, 1925 (introducción y texto reeditados en Vrin-Reprise en 1981), y más recientemente (entre muchos otros trabajos), Massimo Firpo, *Entre alumbrados y "espirituales"*, FUE, Madrid, 2000.

[37] Francisco de Osuna, *Gracioso convite de las gracias del Santísimo Sacramento del Altar*, Juan Comberger, Sevilla, 1530.

[38] Fidel de Ros, *Un Maître de Sainte Thérèse: le Père François de Osuna*, Beauchesne, París, 1936.

[39] El manuscrito remite a un pasaje precedente de este mismo capítulo (*cf*. p. 41, "Recibir"), donde el autor cita una carta de Jerónimo Domènech a Ignacio de Loyola (en la presente edición en p. 116).

[40] Georges Weill, *De Gulielmi Postelli vita et indole*, París, 1892, el texto está en p. 114.

[41] *MHSI, Script. Ign*., I, p. 619.

[42] *MHSI, FN*, I, p. 84. (Al parecer, aquí y en los pasajes siguientes, Marcel Bataillon ha traducido del latín al español el texto de Laínez, a pesar de que existía una versión española contemporánea.)

[43] *Idem*.

[44] *MHSI, Script. Ign*., p. 104.

[45] Véase nota 34.

[46] *MHSI, Ep. Nat*., IV, p. 692.

[47] "Apologia pro *Exercitiis* S. P. Ignatii", *MHSI, Ep. Nat*., IV, p. 826.

[48] Para los pasajes que siguen sobre los *Ejercicios*, parece aconsejable remitir a la edición de Maurice Giuliani, *Ignacio de Loyola*, "*Écrits"*, DDB-Bellarmin, París, 1991 (el pasaje actual está en pp. 62-64), que, aparte de la calidad de la traducción, ofrece la ventaja de proponer una lectura sinóptica de los cuatro estadios completos sucesivos del texto: la llamada versión "autógrafa" de 1539, las dos primeras versiones latinas de 1541 y 1547 y el texto latino finalmente publicado en 1548, llamado *versio vulgata*. Marcel Bataillon cita según esta última versión, ya sea que utilice un texto francés o español corriente, generalmente fundado, hasta las primeras ediciones innovadoras de Maurice Giuliani a finales del decenio de 1950, en la Vulgata aprobada por el papa, o que otorgue la preferencia al distanciamiento entre el texto acabado y los esbozos prácticos de la época de Alcalá. Todo esto no impide que, en ciertos detalles, Marcel Bataillon haya recurrido —hecho notable en 1945— a una lectura comparada de las diferentes versiones.

[49] *Ibidem*, p. 50.

[50] *MHSI, Script. Ign*., I, pp. 612-613.

[51] *Ibidem*, p. 613

[52] *Ibidem*, p. 619.

[53] Juan de Ávila, *Epistolario espiritual*, vol. I, ep. XXXII, p. 330 (*Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres y modernos*, BAE, Madrid, 1865, tomo XIII).

[54] *MHSI, Script. Ign*., I, p. 612.

[55] El texto del curso parece redactado aquí, caso excepcional, en estilo "telegráfico". ¿Tal vez Marcel Bataillon tenía previsto un breve *excursus* acerca de la significación teológica de estos dos términos?

[56] Marcel Bataillon ha juzgado oportuno marcar en cursiva todo este pasaje.

[57] *MHSI, Script. Ign*., I, p. 614. El editor de los *Scripta* cita una carta de Antonio de Araoz, provincial de España, fechada el 29 de junio de 1545, en la que escribe: "Quánto nos amen y nos traten los S.res de la Inquisiçión, no podría dezirlo, mas de que me paresce que tienen el sentir del Doctor Ortiz en las cosas de la Compañía. El más antiguo dellos me dixo, a quien hemos enseñado algunas devociones a ynstancia suya, que nunca en la Inquisiçión se avia depuesto del P. Mtre. Íñigo más de la común sospecha que se tenía de en qué pararía" (*MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 277). No sorprende este discurso de Araoz, personaje clave en la adaptación española de la Compañía a cambio de cierta transigencia con la Inquisición; por ejemplo, a propósito de la admisión de judíos y musulmanes convertidos (véase el capítulo IV). Pero el aspecto irónico o paradójico es que

pone como ejemplo a Pedro Ortiz, hermano de aquel Francisco Ortiz víctima de la Inquisición.

[58] *MHSI, Mon. Fabri*, Madrid, 1914, pp. 32-33. Marcel Bataillon reproduce aquí, con muy buenas razones, uno de los testimonios más precisos sobre el papel de la difusión de los *Ejercicios* en las primeras implantaciones de la Compañía de Jesús, con estos dos rasgos que figuran muy destacados en la carta de Favre: por un lado, se ha transmitido la facultad misma de dar ejercicios; por otro, se trata, en lo esencial, de una manera de hacer, de un modo de conversación más que de un cuerpo constituido por enunciados.

[59] *Ignacio de Loyola, "Écrits"*, p. 58.

[60] *Ibidem*, p. 176. Sobre los tres modos de oración, puede consultarse ahora el pulcro comentario de Adrien Demoustier, *Les "Exercices spirituels" de saint Ignace de Loyola*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, París, 2006, pp. 458-470.

[61] Marcel Bataillon, sensible sobre todo, como se verá más adelante, a la oposición entre la oración personal y la oración "en el coro", no se detiene en la novedad de este *modo de orar*. Pero, con todo, no deja de ser notable que en el "espacio" de la plegaria no se incluye solamente la súplica de perdón, sino que abarca también la búsqueda de la falta posible, es decir, que no presupone la existencia de la falta como falta actual, real, concreta; la oración no se refiere en un primer momento a aquello que se recuerda, sino a la ejercitación de este recuerdo. Como en otros muchos lugares de los *Ejercicios*, la facultad de la memoria es, en cuanto tal, un horizonte.

[62] Edgar Quinet, *Des Jésuites*, Pauvert, París, 1966, pp. 166-167. Remito, para una presentación profunda de este texto (y para el de Michelet), a Philippe Boutry, "Edgar Quinet et le mythe jésuite en 1843: nova et vetera", en PierreAntoine Fabre y Catherine Maire (dirs.), *Antijésuitismes modernes*.

[63] Marcel Bataillon destaca, con razón, este punto: el abandono de la oración en común es uno de los rasgos originales de la Compañía de Jesús (y uno de los cuestionados por el papa Paulo IV en 1559, en el momento de la crisis recordada al principio de este capítulo). Es igualmente una característica distintiva la combinación de la oración personal con una fuerte reglamentación del acto en sí, aspecto en el que el autor señala, no sin malicia, que Gabriel Monod la niega. Marcel Bataillon volverá, en el capítulo siguiente, sobre el problema de los oficios en el coro.

[64] *MHSI, Ep. Nat.*, IV, pp. 653-670. En el capítulo IV Marcel Bataillon dará amplia información sobre Jerónimo Nadal. La cabal comprensión del relieve de esta figura, poco estudiada todavía hoy día, fuera de la historiografía propiamente jesuita de la Compañía, es uno de los rasgos más atrayentes del curso de 1945.

[65] Ignacio utiliza esta expresión, casi sin traducción posible a otras lenguas, en la instrucción dada a Pascasio Broët y a Alfonso Salmerón para su misión en Irlanda en 1541. El enunciado exacto de esta primera formulación (que conoció de inmediato muchas variantes) no es éste sino: *entrar con el otro y salir consigo*. Véase, sobre este punto, Pierre-Antoine Fabre e Inés G. Zupanov, " 'Entrar con el otro y salir consigo', le motif de la porte dans la littérature missionnaire jésuite aux XVI^e et XVII^e siècles", *Revista de Historia*, São Paulo (de pronta aparición).

[66] Nadal estuvo en Mesina por el tiempo de la fundación del colegio de la Compañía en esa ciudad, entre marzo de 1548 y octubre de 1552.

[67] Véanse los capítulos II (sobre el lugar de los *Ejercicios*) y III (sobre el papel de Nadal).

II. LOS IÑIGUISTAS Y EL MONACATO[1]

EN NUESTRO estudio del apostolado de los iñiguistas en Alcalá, hemos dejado aparcado un problema: el de las relaciones que pudo haber mantenido con el movimiento erasmista; el conocimiento que pudo haber tenido de los libros de Erasmo.

El movimiento erasmista constituía, en 1526-1527, la novedad de la que todo el mundo hablaba en los ambientes universitarios de Alcalá y acerca del cual la mayoría se declaraba favorable. Hemos encontrado, junto al inquisidor de Toledo, Mexía, en los interrogatorios de Íñigo, al profesor de teología tomista de la universidad, Miguel Carrasco. Pues bien, Carrasco era erasmista. Conocemos este dato por sus votos en la asamblea de teólogos convocada el año 1527 en Valladolid para analizar la ortodoxia de las opiniones de Erasmo. Una inspección de la universidad, llevada a cabo en el otoño de aquel mismo año, nos señala que algunos estudiantes se quejaban de que las enseñanzas de Carrasco se mostraban demasiado abiertas a aquellas novedades y, sobre todo, de que eran demasiado intermitentes. Un fraile declaraba a los inspectores:

> Santo Tomás hace mucho tiempo que está enterrado. Desde la fiesta de san Lucas [fecha del inicio del curso escolar (T.)], el profesor ha dado cuatro o cinco lecciones y ha enseñado más [las] proposiciones de Erasmo que las de santo Tomás. Buen profesor por otra parte, pero hay quejas de sus frecuentes ausencias, motivadas por las misiones oficiales que se le confían.

Es imposible que Íñigo no haya oído hablar de Erasmo. Por lo demás, aunque no contamos con amplia información documentada acerca de la posición dominante del movimiento erasmista en Alcalá en 1527, bastarían los *Acta* de Gonçalves[2] para despertar nuestra curiosidad por la manera como relatan el interrogatorio a que fue sometido Íñigo en el convento de los dominicos de Salamanca, poco tiempo después de su llegada de Alcalá. Se le interrogaba para averiguar si su doctrina era escolástica o inspirada, “por letras o por espiritu santo”. Respondió honradamente que su ministerio era del segundo género. Se le presionó entonces para averiguar de qué naturaleza era su inspiración, “esto que es del espíritu santo”, y cuando, tras un instante de silencio, se negó a continuar aquel coloquio, el dominico insistía: “Cuando hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que engañan a la gente, ¿no quieres explicar lo que has dicho?”

Esta nota de actualidad tan sugerente ha desaparecido del relato de Ribadeneira, que, sin embargo, utiliza precisamente a Gonçalves como fuente. Tenemos que ahondar en este tema, no porque Íñigo haya ofrecido nunca la apariencia de haber sido erasmista en el sentido estricto del término, sino porque ha podido haber, entre la reforma ignaciana y la erasmista —probablemente las dos corrientes más poderosas de la Reforma católica—, ciertas concordancias parciales capaces de inquietar a un fraile enamorado de su regla. Está aquí en juego la esencia del problema de la posición iñiguista frente al monacato.

Pero es que, además, los primeros biógrafos de Íñigo nos enfrentan de una manera aún más apremiante a este problema. La fuente sigue siendo Gonçalves, pero no en los

Acta, sino en el *Memorial*, recopilación de dichos de Íñigo anotados, al parecer, no en el momento mismo en que los pronunciaba, sino de un día para otro, entre enero y octubre de 1555. Los dichos se reproducen en español y están acompañados de un comentario en portugués que proporciona el marco de los recuerdos, pero que ha sido redactado mucho más tarde, el año 1573. Los editores recientes de los *Fontes narrativi* atribuyen a esos añadidos portugueses menos valor que al texto español ("Defectus memoriae inveniuntur certe in commentario").

El problema de las lecturas ignacianas de Erasmo[3] aparece curiosamente planteado en dos pasajes del *Memorial*. Una vez en el texto en español (pp. 271-272) a propósito de una disposición acerca de los libros de Savonarola.* Sin duda por asociación de ideas, la resolución adoptada frente a Savonarola suscitó el tema de los sentimientos de Ignacio frente a Erasmo.** Este hecho pertenece a aquellos de los que Gonçalves asegura categóricamente que los conoce por el propio Ignacio. Y vuelve a recordarlo, en efecto, en otro pasaje del *Memorial*, también aquí por asociación de ideas, pero en esta ocasión por vía de contraste. El punto de partida era el apego sin reservas de Ignacio a la *Imitación de Cristo*, por aquel entonces atribuida a Gerson, que él llamaba *el Gersoncito* y que tenía, desde los tiempos de Manresa, por su libro de cabecera.* El inmenso valor de la *Imitación* para Íñigo da pie, en el comentario portugués de Gonçalves, a varias observaciones. Ignacio, dice, había asimilado hasta tal punto este libro que sus palabras, sus actitudes, sus actos constituían una especie de reflejo viviente de Gerson. Gonçalves, que lo comprobó por sí mismo, observa con admiración, cuando leyó por primera vez las *Constituciones* de la Compañía, la prodigiosa identidad que había entre sus disposiciones y la manera de ser del fundador. Con otras palabras, Ignacio, modelado según el espíritu de la *Imitación*, ha modelado a su vez las *Constituciones* según ese mismo espíritu. Gonçalves añade sin transición:

> Él mismo me contó que, cuando estudiaba en Alcalá, le aconsejaron muchas personas, y entre ellas su propio confesor (que entonces era el padre Meyona,[4] portugués, natural del Algarbe, que después entró y murió en la Compañía y que ya en aquel tiempo era tenido por hombre de gran virtud), que leyese por el *Manual del caballero cristiano* de Erasmo; pero no lo quiso hacer, porque ya entonces había oído reprender a este autor a algunos predicadores y personas de autoridad; y a los que se lo recomendaban respondía que no faltarían otros libros, de cuyos autores nadie tuviese que hablar mal, y que esos eran los que él quería leer.

Gonçalves pensaba aquí evidentemente en el libro de la *Imitación*, del que el fundador había hecho su lectura de cabecera.

Así pues, para demostrar la gran prudencia ortodoxa de Ignacio, Gonçalves recuerda en dos ocasiones su negativa a leer el *Enchiridion* de Erasmo, incluso cuando era su propio confesor quien le recomendaba su lectura. La versión portuguesa precisa el nombre de este confesor, Miona, detalle cuya importancia e indiscutible autenticidad comprobaremos más adelante. De donde se desprende que el texto portugués es más circunstanciado a la vez que no menos digno de fe que los pasajes españoles del *Memorial*.

Resulta curioso estudiar, a este respecto, la versión del mismo hecho consignada por

Ribadeneira, que, como sabemos con toda certeza, tenía a su disposición el *Memorial* de Gonçalves, pero al que siguió con extrema libertad. Remonta el episodio a los años de Barcelona,[5] cuando Ignacio cursaba sus estudios de gramática, considerando sin duda que un contacto con Erasmo era más inocuo si se hacía por razones de aprendizaje de la buena latinidad y que con ese espíritu debió aconsejarle su confesor aquella lectura.* A mi entender, sorprendemos aquí a Ribadeneira en flagrante delito de deformación hagiográfica de datos extraídos de Gonçalves, porque es muy probable que sea él este "Siervo de Dios" a quien se remite. No sólo remonta el hecho a la etapa de Barcelona y del estudio de humanidades, porque de este modo embellecía aquel periodo con una seductora imagen de Ignacio como estudiante aplicado y digno modelo para los alumnos de los colegios de la Compañía. Pero mientras que en Gonçalves, a pesar de la autoridad de su confesor, y en virtud de la simple prudencia humana, Ignacio rechaza aquella lectura ante la alarma de las polémicas suscitadas por Erasmo, en Ribadeneira lo lee dócilmente, sin desconfianza, con la conciencia tranquila de un aprendizaje latinista, y es una especie de milagro del instinto de ortodoxia el que hace que rechace el libro. Ahora, el enfriamiento causado por aquella lectura en su devoción es tan claro y patente, y tantas veces repetido, que le hace adoptar definitivamente, frente a Erasmo, aquella actitud hostil que sería la de la Compañía.

Resulta perfectamente comprensible que, a partir del momento en que Ribadeneira había escrito su *Vida de san Ignacio*, deseara apartar de la circulación los escritos de Gonçalves.* Y aunque los editores de los *Scripta de sancto Ignatio* procuran arreglar las cosas admitiendo las dos versiones como por igual válidas, la una para Barcelona y la otra para Alcalá, parece claro que tenemos una versión más primitiva, que se remonta al mismo san Ignacio y sitúa los hechos en Alcalá, donde todo el mundo leía el *Enchiridion* en español como una obra destinada a renovar la piedad cristiana, y una versión retocada que intenta hacer olvidar la primera hablando del *Enchiridion* latino leído en Barcelona por razones puramente literarias.

Y ahora, ¿qué fe podemos otorgar al *Memorial* de Gonçalves? Hemos visto que Ribadeneira se alarmaba ante las divergencias que podrían detectarse entre el *Memorial* y su propia biografía de san Ignacio. ¿Se ha retocado el *Memorial*? Lo ignoramos. El manuscrito más antiguo es una copia posterior a la carta de Ribadeneira que se acaba de mencionar, porque incluye, de la misma mano que la parte española, la parte portuguesa redactada en Évora en 1573. Admitamos que el texto copiado coincide a grandes rasgos con el que escribió el padre Gonçalves. ¿Es seguro que lo era hasta en sus menores detalles? Observo una curiosa divergencia en el empleo del verbo *lire* (leer) en los pasajes que nos interesan. El texto portugués, el más detallado, dice que su confesor Miona había aconsejado a Íñigo "que lesse pollo *Enchiridion*". Ahora bien, *leer por un libro* en aquella época era enseñar de acuerdo con un libro, utilizar ese libro como texto de enseñanza, como texto de estudio. Es verdad que el texto español dice "leyesse el *Enchiridion*" y "nunca lo quiso leer". Pero el verbo *leer*, en transitivo, puede también tener el sentido de enseñar. ¿A qué viene esta discusión sobre minucias de sintaxis? Viene a propósito de saber si Gonçalves entendió bien a Ignacio cuando le dijo que, siendo

estudiante en Alcalá, se había negado a abrir aquel libro del que todo el mundo hablaba, a pesar del consejo de su confesor, o si a lo que se negó, a pesar de ese consejo favorable, fue a convertirlo en su libro de cabecera, a permitir que viniera a sustituir a su querido *Gersoncito*. Estoy convencido de que esta segunda interpretación es la única verosímil, la única que concuerda a la vez con lo que se sabe sobre la inspiración de los *Ejercicios* y de la Compañía y lo que se sabe sobre Miona y sus relaciones con Íñigo.

No insistiré más en esta cuestión de las fuentes literarias de los *Ejercicios*. No fue ayer cuando el padre Watrigant, en su *Méditation fondamentale avant saint Ignace*,* planteó el problema de la influencia erasmista en la génesis de los *Ejercicios*. Este autor admite la posibilidad de que Ignacio poseyera una de aquellas curiosas ediciones del Contemptus Mundi en las que la *Imitación* va seguida del *Sermón del Niño Jesús* de Erasmo traducido al español.** Le llamó poderosamente la atención la analogía entre el famoso "Principio y fundamento" con que se abren los *Ejercicios* y un pasaje del *Enchiridion* sobre el uso de las criaturas. No es, en efecto, imposible que, al redactar sus famosas fórmulas, san Ignacio haya recordado la regla cuarta* del *Enchiridion*. No puede decirse que sea ésta la fuente, porque se impone la relación con otro texto conocido por todo estudiante de teología del siglo XVI, el de Pedro Lombardo en el *Magister sententiarum*.** Ello no obstante, Erasmo parece preparar las deducciones ignacianas sobre la indiferencia de todas las cosas creadas (salud, riquezas, honores, larga vida) cuando insiste sobre estas cosas indiferentes, ni buenas ni malas en sí, de las que se debe hacer uso en la medida en que sirven a nuestro fin, la felicidad en Dios. Y tras haber analizado el ejemplo de la riqueza, cuya buena utilización define, añade que este mismo análisis sería aplicable a los honores, a los placeres, a la salud y a la vida misma. Pero ¿qué otra cosa es esta cuarta regla del *Enchiridion* sino un desarrollo de algunos capítulos del libro III de la *Imitación*?***[6] En lo que concierne a las metáforas militares, tan del gusto de Ignacio, pueden proceder tanto del *Enchiridion militis christiani* como del libro III de la *Imitación*.****

Yo no descubro, a decir verdad, en los *Ejercicios* ignacianos ningún tema del que pueda decirse que es típico del *Enchiridion;* no veo ningún texto erasmiano del que pueda afirmarse que es fuente indiscutible de los *Ejercicios*. Hay, en cambio, en la *Imitación*, toda una serie de temas que parten de la abnegación de sí mismo, de la corrección de los afectos desordenados, del trabajo esforzado por enmendar la vida que llevan al deseo ardiente de la comunión frecuente. Hay todo un edificio de devoción genuinamente cristiana que caracteriza a la *Imitación* y que Ignacio ha hecho suyo. Como autor de los *Ejercicios*, Ignacio debe ciertamente mucho a la *Imitación* y muy poco al autor del *Enchiridion*.

Con todo, en su gran obra de fundador de la Compañía, Íñigo renueva las enseñanzas que recibe de la *Imitación* con un sentido de la acción, del apostolado en el siglo, que le acerca de extraña manera a Erasmo. La *Imitación* suena como un libro nacido en el claustro y para el claustro. O, para ser más exactos, que no sale del claustro. Libro de perfeccionamiento en la soledad, en un cara a cara con Dios, donde la idea del servicio para la salvación de otros sólo aparece a modo de breve alusión.* El método ignaciano

para vencerse a sí mismo y ordenar su vida se dirige tanto a los laicos como a los monjes, y la anotación decimoquinta preliminar de los *Ejercicios* advierte que quien los da no debe empujar a quien los recibe más a la pobreza o a su promesa que a sus contrarios, ni a un estado o un modo de vida más que a otro. Y esta orientación, por diferentes que sean el acento de Erasmo y el de san Ignacio, concuerda con la famosa conclusión del *Enchiridion*: "Monachatus non est pietas, sed vitae genus pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile". Tras haber reformado su vida, Íñigo no se hizo fraile ni se dedicó principalmente a la reforma monacal ni se consagró a la fundación de una nueva orden monástica.

¿Es creíble, como insinúa Ribadeneira, sin que exista ni el menor rastro de ello en Gonçalves, que Ignacio haya albergado desde los días de Alcalá, o de Barcelona, una viva animadversión contra el *Enchiridion*, cuando su propio confesor le había aconsejado el uso de este libro? El padre Watrigant no veía las cosas de una manera tan simplista. Admitía que

> si san Ignacio leyó en Manresa, en una edición de *el Gersoncito*, el discurso del Niño Jesús compuesto por Erasmo, pudo concebir en un primer momento una opinión bastante favorable de este autor. En Barcelona [aquí Watrigant sigue a Ribadeneira], aconsejado por su confesor Miona, leyó el *Enchiridion*, pero no tardó en rechazarlo; debió distanciarse más que nunca de Erasmo cuando advirtió hasta qué punto eran peligrosos sus libros; cabe pensar que algunas de sus reglas de ortodoxia fueron tomadas de las críticas que hicieron a Erasmo Stunica y, sobre todo, la Junta de Valladolid.

Watrigant observa, con todo, que entre los adversarios de Íñigo en Alcalá se encontraba Pedro Ciruelo, antierasmista notorio, y que Íñigo buscó pronto el amparo de Fonseca, gran protector de los erasmistas, y había visitado en los Países Bajos a Luis Vives, discípulo y amigo de Erasmo. "¿Tuvo, pues, Ignacio —se pregunta Watrigant para concluir— algunas vacilaciones en sus juicios sobre Erasmo? Es posible, pero finalmente le fue del todo hostil, porque prohibió el uso de sus libros en los colegios de la Compañía."

Añadamos, a los hechos recordados por Watrigant, que el más antiguo de los manuscritos conocidos de los *Ejercicios* es una copia a mano de John Helyar, discípulo inglés de Luis Vives y amigo de Reginald Pole en Venecia y que Ignacio[7] contó en Venecia y en Roma con la protección de los cardenales erasmistas Reginald Pole y Contarini durante los años que precedieron a la aprobación pontificia de la Compañía. Ningún testimonio, ningún documento contemporáneo nos permite descubrir en Ignacio una actitud hostil a Erasmo durante toda aquella etapa heroica que precedió a la consagración romana. Y, si se tiene presente el iluminismo erasmista tal como se desarrolló en España, su mensaje de incorporación a Cristo y de interiorización de la piedad más que sus burlas contra las devociones exteriores, se ve que la reforma erasmista y la ignaciana seguían caminos distintos, pero paralelos, y no corrían grave riesgo de choque frontal.

Cuando se nos dice que Íñigo no quiso hacer del *Enchiridion* su libro de cabecera y que para esta práctica le bastaba *el Gersoncito*, podemos creerlo. Y si se nos dice que

existía una diferencia profunda entre la piedad erasmista y la ignaciana que con el paso del tiempo pudo convertirse en antagonismo, también lo podemos admitir. Íñigo es hombre de acción, hombre de pocos libros. De su propia mano sólo escribió uno en toda su vida, y es una guía práctica. Su afán por la conversión, por la reforma interior de sus semejantes, le empujaba a ir en su busca en sus propios domicilios, en un cara a cara como en el cuadro de Holbein. Lector fascinado por el Nuevo Testamento y por los padres de la Iglesia, se esforzaba por comunicar sus descubrimientos a innumerables lectores. Vuelve una y otra vez, incansablemente, sobre su trabajo de divulgación espiritual. Son siempre las mismas verdades fundamentales, sólo que formuladas e ilustradas bajo nuevas formas. Para Erasmo, el cristianismo es esencialmente una palabra, un mensaje, un mensaje que él, por su parte, propagaba con la pluma en la mano. No dejaba de repetir, por supuesto, que esta doctrina debe ser vivida, debe ser traducida a hechos. Habría sentido, sin duda, cierta admiración por el apostolado de los iñiguistas si lo hubiera conocido. Pero se diría que él depositaba su fe sobre todo en la palabra descarnada, transmitida por el libro. En sus días postreros, el espectáculo de la Reforma protestante y la Reforma católica en plena acción le llevó a comprender mejor la necesidad de la palabra hablada y vibrante y la importancia de los sacramentos. Escribió entonces su gran tratado de la predicación, el *Ecclesiastes*. Otorgará su puesto, en *La preparación de la muerte*, a la comunión frecuente y a ciertas meditaciones metódicas sobre la muerte de Cristo. Publicará su colección de *Oraciones nuevas* aquel mismo año (1535) en que su discípulo Vives daba a luz su librito *Ejercicios espirituales. Ad animi excitationem in Deum commentiatiunculae*. Fueron, pues, Erasmo y sus discípulos quienes evolucionaron hacia formas más ascéticas de piedad. Pero en el entusiasmo de su propio descubrimiento de san Pablo bajo la guía de John Colet, el Erasmo de 1501, el Erasmo del *Enchiridion*, muestra una fe sin límites en la capacidad de la palabra divina para cambiar las almas. La incorporación a Cristo de la que habla a cada instante no es sino una impregnación y una remodelación del alma por esta palabra, acción en virtud de la cual el alma obedece a esta ley con la misma prontitud con que los miembros del cuerpo obedecen las órdenes del cerebro. De ahí la importancia que concede a la divulgación de la doctrina de los evangelios y las cartas y que resume en las palabras *philosophia Christi;* la insistencia con que el *Enchiridion* presenta la lucha contra el mal como una lucha contra el error. Podría decirse que para él la palabra divina es el principal vehículo de la gracia en la resistencia al mal y a la tentación. El *Enchiridion* se mantiene curiosamente mudo acerca de las ayudas que el *miles christianus* puede recibir de la eucaristía. Cuando leemos, en cambio, las últimas reglas y los remedios particulares contra los vicios que sirven de conclusión práctica de ese libro, nos sentimos admirados al ver (regla X) la importancia que atribuye Erasmo a las palabras de la Santa Escritura con las que se puede dar respuesta al tentador. La regla XVII nos dice que el remedio más eficaz contra las tentaciones es la cruz y la pasión de Nuestro Señor Jesucristo. Criticando las formas vulgares y supersticiosas de devoción a la cruz (abusos de los signos de la cruz, reliquias del *lignum crucis*, estaciones de la pasión maquinalmente recitadas o incluso compasión por los dolores humanos de Cristo),

muestra en la pasión de Cristo el modelo de la mortificación de las pasiones y aconseja considerar los diversos aspectos adecuados a cada pasión que nos tienta. Pensemos, contra la ambición, en la grandeza de Cristo, que se ha rebajado voluntariamente; pensemos, contra la envidia, en la bondad infinita de su sacrificio; pensemos, contra la gula, en la hiel y el vinagre que se le dio a beber en la cruz, y así sucesivamente.

Aunque los caminos de Íñigo y de Erasmo son tan diferentes, los de Íñigo de apóstol itinerante y los de Erasmo de evangelista sedentario, que actúa a distancia a través de la pluma y de la imprenta, no creo que el *Enchiridion*, a pesar de las polémicas que suscitó, pudiera inspirarle ni en lo más mínimo desconfianza cuando aquel *Enchiridion* se presentaba en su traducción española dedicado al Gran Inquisidor Manrique, y su propio confesor Miona le recomendaba su lectura.

Si en el debate en el que los frailes españoles se oponían al *Enchiridion* Íñigo se había colocado deliberadamente al lado de los frailes, resulta incomprensible que eligiera como confesor al maestro Miona. No se trataba de una persona desconocida en Alcalá. Incluso en el caso de que no tuviésemos ninguna otra razón para elegir entre el relato de Gonçalves —que sitúa el encuentro de Íñigo con el *Enchiridion* en Alcalá— y el de Ribadeneira, que lo remonta a los estudios de humanidades en Barcelona, el nombre de Miona mencionado por Gonçalves sería un testimonio a favor de la mayor autenticidad de su información. Miona aconseja la lectura del *Enchiridion* no para introducir a Íñigo en las elegancias latinas, sino porque él mismo es un iluminado erasmizante, muy unido al grupo de Bernardino Tovar, hermanastro de Juan de Vergara.[8] Miona aparece varias veces en las declaraciones de un testigo del proceso de Vergara, el sacerdote Diego Hernández. Este sacerdote extravagante, de conducta un tanto escandalosa, conocía bien el ambiente de Alcalá en el que actuaban los iñiguistas, ya que habla de Beatriz Ramírez cuando afirma que ha sabido por ella —"buena muger e honesta mi hija de confesion"— la marcha del maestro Miona a París. Esta partida no guarda ninguna relación con la de Íñigo y debe situarse a finales de 1530. Si se acepta ese testimonio, Miona habría puesto tierra de por medio a continuación de la detención de Tovar y de la condena a la hoguera de un cierto Garçon. Habría partido en compañía de otro estudiante, llamado Torres, vicerrector del colegio trilingüe recientemente fundado en Alcalá. Diego Hernández nos dice de este Torres —a quien volveremos a encontrar como una de las adquisiciones más importantes de la Compañía en el mundo de los humanistas— que era compadre y compañero del maestro Miona y de Tovar. Y añade: "Más de Tovar que de Miona, porque era gran humanista y helenista". A Miona no se le consideraba, por tanto, tan erudito como a Tovar, y se le presenta como su discípulo. El testigo le menciona en compañía de un bachiller llamado Francisco Gutiérrez y dice que ha oído a este bachiller y a Miona referirse el uno del otro en buenos términos. "Evidentemente —dice— porque los dos eran paniaguados y discípulos de Tovar." Ese mismo testigo, intentando establecer filiaciones de influencia en el seno de aquel grupo de clérigos erasmistas sospechosos para la Inquisición, declara que, a su parecer, "Tovar enseñó a Miona y el Maestro Miona a Garçon". Así lo indica con su lenguaje cómico cuando dice que Tovar era el abuelo (espiritual) de Garçon ("ahuelo de Garzon"). Miona habría sido un simple

intermediario. Según dice Diego Hernández, se trataría de una buena persona, aunque algo dado a la bebida. Pero resulta llamativa la insistencia con que le presenta como discípulo de Tovar. Confecciona una lista de los que llama los "sectarios del bachiller Bernardino Tovar", en la que figuran 22 personas, entre ellas los Valdés y los Vergara. En ella, Miona aparece en el cuarto lugar, entre Mosén Pascual, ex rector de la universidad, que inauguró el colegio trilingüe, y Torres, que fue vicerrector del mismo colegio. Volveremos a encontrar a Torres y a Pascual a propósito del ingreso del primero en la Compañía.[9] Pero no parece que hubiera mantenido contactos con Íñigo en Alcalá. Por el contrario, Miona, que también ingresó en la Compañía, aunque mucho más tarde, en el año 1545, y que fue acogido en ella con muestras de alegría triunfal, era, con Cáceres, la única persona perteneciente a la Compañía aprobada por Roma que había tenido relaciones espirituales con Íñigo desde los días de Alcalá. La importancia absolutamente singular atribuida a su conquista era debida a la circunstancia de que, ya antes de someterse a la disciplina de los *Ejercicios* y a la autoridad de Íñigo, había sido confesor y maestro del fundador. Entre las cartas más antiguas conservadas de Íñigo hay una, dirigida desde Venecia a Miona, con fecha 16 de noviembre de 1536, en la que le insta a hacer los ejercicios, tal como le había prometido. Pero se lo pide con la deferencia afectuosa de un hijo espiritual: "como tanto os deba en las cosas espirituales, como hijo a padre spiritual". E insiste con la evidente esperanza de que, haciendo los *Ejercicios*, se sumaría al voto de Montmartre y a la empresa del apostolado iñiguista. Admitía, en efecto, que Miona no tenía ninguna necesidad de los *Ejercicios* para su provecho interior y personal, pero sí creía que obtendría de ellos un provecho inestimable en lo relativo a su capacidad para ayudar a la salvación de otros.* Este llamamiento, al que Miona no dará respuesta hasta nueve años más tarde, fija sin ambigüedades la historia de las relaciones de Íñigo con su antiguo confesor en Alcalá. Es una historia de tal naturaleza que —conociendo por Gonçalves la presión ejercida por Miona sobre Íñigo para que leyera en Alcalá el *Enchiridion* de Erasmo y la confirmación, por el proceso de Vergara, de las estrechas relaciones de Miona con el movimiento erasmista de Alcalá— nos obliga a rechazar como fabricación altamente sospechosa el relato de Ribadeneira que nos muestra a Íñigo descubriendo ya en Barcelona la peligrosidad oculta del famoso libro de Erasmo y concibiendo contra su autor una cerrada hostilidad.

No. Fue en Alcalá donde Miona aconsejó a Íñigo que se impregnara del *Enchiridion*. Admitamos que Íñigo no fue conquistado por esa lectura. Admitamos que el *Enchiridion* no destronó nunca a la *Imitación* en las preferencias de Íñigo. Admitamos que la influencia del *Enchiridion* sobre los *Ejercicios* fuera muy débil o incluso nula. Queda en pie el hecho de que el fundador de la Compañía, en la etapa de su primera iniciativa apostólica, se hallaba inmerso en un ambiente impregnado del *Enchiridion* y que la influencia de ese ambiente, ejercida por la intermediación de un confesor respetado, ha podido, ha debido incluso, confirmarle en su intención de desarrollar su actividad apostólica al margen del monacato y que escuchó con placer la tan discutida afirmación erasmista: "Monachatus non est pietas, sed vitae genus pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile". Con otras palabras: si la influencia erasmista llegó

demasiado tarde para modelar la piedad de Íñigo, si llegó demasiado tarde para suscitar aquella vocación apostólica tan original, llegó, en cambio, en el momento oportuno para confirmarle en esta vocación, por aquel mismo tiempo en que preparaba en Europa Occidental un ambiente propicio para aquel género de apostolado tan nuevo.

¿Se limitó esa influencia al breve periodo de su estancia en Alcalá? Las observaciones del padre Watrigant antes mencionadas no aportan una respuesta a esta pregunta. Por un lado, Watrigant reconoce que hubo posibles titubeos en las opiniones de san Ignacio sobre Erasmo. Y cuando habla de su hostilidad final frente a este último, aduce como prueba un hecho muy tardío: la prohibición de las obras de Erasmo en los colegios de la Compañía, una prohibición que se sitúa en el año 1555, ya en el tramo final de la vida de Ignacio y cuando la Compañía pasaba por una grave crisis.[10] Watrigant observa, por otra parte, que algunas de las reglas de ortodoxia ignacianas parecen oponerse sistemáticamente a Erasmo e inspirarse en las críticas de Stunica y sobre todo de la Junta de Valladolid al pensamiento erasmista. ¿Quiere esto decir que las reglas de ortodoxia eran sensiblemente contemporáneas a dicha Junta y se remontan al año 1527, en el momento en que Íñigo, apenas salido de la cárcel eclesiástica de Alcalá, se disponía a partir para Salamanca? La cuestión de la fecha de las reglas de ortodoxia[11] es de capital importancia para el problema que nos ocupa, es decir, para el problema de la actitud de Ignacio frente a Erasmo y frente al monacato. El padre Fouqueray, en su *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, quiso remontar a la etapa parisina de Íñigo la redacción de los textos de método y de doctrina que encuadran el cuerpo de los *Ejercicios*: anotaciones iniciales, añadidos y reglas finales. Creía percibir un cierto paralelo entre las 13 primeras reglas de ortodoxia y cierto formulario de ortodoxia que la Sorbona había remitido a Francisco I, en 1535, como respuesta a la consulta que el monarca les había hecho acerca de las proposiciones enviadas por los protestantes de Alemania. Fouqueray admite que, en 1535, Ignacio ya había abandonado París. Pero entiende que sus compañeros, que se reunieron con él en Venecia en 1537, pudieron llevarle aquel formulario. Por lo demás, tampoco pretende afirmar que fuera aquella consulta la verdadera fuente de las reglas de ortodoxia. Afirma simplemente que éstas estaban inspiradas en lo que Ignacio vio y aprendió en París en aquella época. “No fue antes —añade—, en España, donde pudo darse cuenta de las tendencias protestantes.”[12] El padre Dudon dedica a esa misma cuestión un apéndice en su libro sobre san Ignacio. Según él, el texto fundamental que había servido de modelo a Ignacio para las reglas de ortodoxia que opone a la herejía habría sido el texto de los cánones del concilio de Sens reunido en 1528, cánones redactados por Josse Clichtove, que les añadió un “Resumen de las verdades pertenecientes a la fe católica en respuesta a las afirmaciones erróneas de los luteranos”. Las obras de polémica antiluterana de Clichtove debieron ser conocidas por Ignacio, que, observa el padre Dudon, durante los siete años parisinos tuvo tiempo sobrado para familiarizarse con toda aquella literatura. Y añade: “Aquí está ciertamente la fuente de las reglas *ad sentiendum cum Ecclesia*”. Así pues, tanto según el padre Dudon como el padre Fouqueray, podría retrasarse hasta el fin del periodo parisino, y tal vez incluso hasta Venecia, la redacción de las reglas de ortodoxia. Esto abriría un amplio

margen para la toma de posición de Ignacio contra Erasmo o al menos contra sus audacias, a las que se oponen frontalmente las reglas de ortodoxia.

A mi entender, es posible descender hasta una etapa aún más tardía. El manuscrito más antiguo conocido de los *Ejercicios*, la copia de John Helyar, conservada en la Biblioteca Vaticana, que puede fecharse en 1537 o en los últimos días de 1536, no contiene las Regulae. Ahora bien, según el padre Tacchi-Venturi fue en Venecia donde Helyar, protegido de Reginald Pole, debió hacer los *Ejercicios* y copiar la recopilación—por la misma época en que Íñigo escribía a su antiguo confesor para incitarle a que también él hiciera los *Ejercicios*—. Es, por tanto, probable que a finales de 1536 no se hubieran añadido aún las Regulae a la recopilación.

No parece que puedan sacarse conclusiones a partir del manuscrito de Colonia, que, según tradiciones sólidas, sería la copia de un ejemplar de los *Ejercicios* escrita por la mano de Le Fèvre y que el propio Le Fèvre habría dejado a los cartujos de Colonia en 1543 o 1544. Aquí figuran las reglas de ortodoxia, pero la copia antigua se detiene en medio de una frase de la regla XI, y una mano más reciente ha completado el texto según la Vulgata de los *Ejercicios* impresa en Roma en 1548.

Poseemos, por el contrario, manuscritos completos de la misma redacción primitiva latina de los *Ejercicios* con la que enlazan tanto el manuscrito de Helyar como el de Colonia: uno de esos manuscritos de la *versio prima* lleva, del puño y letra de Íñigo, este título: *Todos exercicios breviter*, en latín, y de otra mano, *1541 Exercitia spiritualia*. Y al final se lee: “Laus Deo. Scripta fuerunt ista Exercitia anno domini 1541 die nono julii Romae”.

Es altamente probable que las reglas de ortodoxia, que figuran aquí completas, hayan sido efectivamente redactadas entre 1537 y 1541, digamos que hacia 1540, en el momento de la aprobación romana concedida a la Compañía. Se entienden, en todos sus detalles, las dificultades inopinadamente surgidas durante la redacción de la bula, una vez que Tacchi-Venturi se ha tomado la molestia de publicar a dos columnas, en el tomo I de su *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, el primer proyecto de aprobación y la bula definitiva,[13] y de precisar en su tomo II el papel desempeñado en este asunto por los cardenales Ghinucci y Guidiccioni. Pero es sorprendente que no se haya señalado la naturaleza de estas dificultades, que se referían a la cuestión crucial que aquí y ahora nos ocupa: la de las relaciones de la Compañía naciente con el monacato, cuestión que dichas dificultades esclarecen bajo una luz enteramente nueva. Aquel grave incidente, que retrasó el nacimiento oficial de la Compañía, tiene la virtud de poder explicar la redacción de los criterios de ortodoxia y ciertas particularidades de dichos criterios en lo concerniente a los votos monásticos.

Conviene volver a percibir en toda su decisiva gravedad aquella crisis, que significó para la libre asociación de los iñiguistas su metamorfosis en la Compañía de Jesús. El grupo de los discípulos parisinos de Ignacio se había reformado en Italia. Cuando partieron de París, Le Fèvre era el único sacerdote del grupo (y con este título actuó como oficiante en el voto de Montmartre). El día de san Juan de 1537, 24 de junio, Íñigo, Francisco Javier, Laínez, Salmerón, Codure, Bobadilla y Simão Rodrigues fueron

ordenados en Venecia, tras haber renovado, en presencia del legado del papa, sus votos perpetuos de castidad y pobreza. Tras su campaña de apostolado en el norte de Italia y en Roma, eran conocidos bajo el apelativo de sacerdotes peregrinos. Todavía en 1540, en el momento en que se les concedía la aprobación pontificia, Francisco Javier escribía desde Lisboa una carta dirigida "alli nostri carissimi in Christo fratelli Misser Pietro Codacio et Messer Ignatio de Loyola preti pellegrini". Y aún más tarde, en 1541, Simão Rodrigues emplearía esa misma denominación en la dirección de una carta a Íñigo y Codacio, "ne la compagnia di preti pellegrini". Ya no son los peregrinos de las grandes hopalandas, sino que visten como los sacerdotes italianos. Ha aumentado su reputación, no sin provocar denuncias. Se solicita desde diversos puntos su labor apostólica en 1538 y en los primeros días de 1539. Pero son un grupo, no una orden.

Fue en la primavera de 1539 cuando tomaron la determinación de convertirse en orden. En Cuaresma estaban todos juntos en Roma. Antes de dispersarse de nuevo para seguir su vocación, deliberaron acerca de la organización de su vida y no puede ponerse en duda que se habían reunido expresamente con este fin, incluido Cáceres, que se trasladó de París a Roma para esa ocasión. Tenemos el proceso verbal de sus deliberaciones, o más bien un relato sintético que describe el método seguido. Hay un contraste fascinante entre este método y el que presidiría ocho años más tarde la elaboración de las *Constituciones* detalladas y definitivas. A propósito de estas últimas, el padre Dudon ha escrito:

> Se ha dicho a veces, con cierta complacencia, que cuando el santo estaba dedicado a esta tarea, no tenía sobre la mesa otra cosa sino el misal y que ignoraba todo respecto de las reglas de otras órdenes. Piadosa ilusión, desmentida por los hechos y poco conforme al carácter de este hombre. Como todos los grandes líderes, a Ignacio sólo le gustaba tomar decisiones a partir de informaciones exactas y tenía demasiado interiorizado el sentido de la tradición como para menospreciar diez siglos de experiencia monástica. Polanco le servía para estas indispensables búsquedas en la legislación de las órdenes religiosas precedentes.

Aunque es verdad que los papeles de Polanco revelan ese trabajo de consulta y de confrontación para la puesta a punto final de 1547-1548, las deliberaciones de 1539 testifican, por el contrario, una singular voluntad de decidir prescindiendo de toda la precedente tradición monástica o, por mejor decir, desconfiando del monaquismo como de un escollo. Los 10, o más bien los 11, fundadores construían a partir de tabla rasa. Antes de preguntarse qué tipo de asociación querían formar, se formularon el interrogante de saber si deberían asociarse en un solo cuerpo moralmente unido a pesar de y por encima de la dispersión en la que actuaban.* Y se decidieron por la afirmativa, teniendo presente la gracia que Dios les había hecho de reunirlos, a ellos, tan débiles y de tan diversos orígenes, y la ventaja que tendrían para el provecho de las almas en virtud de la coordinación de sus esfuerzos.

Pero aquí topamos de inmediato con otra cuestión más espinosa. Habiendo hecho ya en Venecia voto de castidad y pobreza, ¿convenía hacer un tercer voto, de obedecer a uno de ellos para cumplir mejor su vocación? La respuesta se les antojaba tan incierta, a pesar de sus oraciones para ser iluminados por Dios, que pensaron en retirarse a la

soledad durante 30 o 40 días a fin de prepararse con meditaciones y penitencia para recibir luz de lo alto. Pensaron también en delegar la función de este retiro en algunos de ellos. Pero a continuación determinaron seguir todos juntos en Roma, para no llamar la atención ni provocar comentarios desagradables sobre algo que podía tener el aire de una huida o de una conspiración o de falta de continuidad en las ideas. Siguieron, pues, con su apostolado habitual —¡qué enorme diferencia respecto de lo que es un capítulo monástico!— y maduraron su decisión mediante un triple procedimiento, que les permitiría, a su entender, llegar al conocimiento de la voluntad de Dios. Se esforzaron, en primer lugar, por conseguir, en sus oraciones, sus misas, sus meditaciones, "la alegría y la paz en el Espíritu Santo a propósito de la obediencia". Segunda precaución, destinada a salvaguardar el carácter interior e inspirado de esta búsqueda: evitar discutir entre ellos sobre esa cuestión en aquella fase preparatoria. Tercera precaución: procurar analizar estas cuestiones con la máxima objetividad posible, como si la cosa no fuera con ellos, como si fueran ajenos a la Compañía y buscaran con absoluta imparcialidad la solución más conveniente para el servicio de Dios y la permanencia de su asociación. Así preparados, abordaron la deliberación, que consistió en confrontar metódicamente todos los argumentos a favor y en contra de la obediencia. Se dedicó una sesión completa, para el buen orden, al *contra* o *a favor*. No carece de interés poner de relieve los ejemplos de argumentos "en contra" que nos han llegado, porque son argumentos en contra de las órdenes monásticas: *1*) la obediencia monacal está desacreditada;* *2*) la adopción de la obediencia puede imponer desde fuera una regla nociva para el cumplimiento de nuestra vocación.**

Todas aquellas deliberaciones se prolongaron por espacio de no menos de un mes, porque se iniciaron a mediados de la Cuaresma (15 de marzo) y la decisión favorable al voto de obediencia lleva la fecha del 15 de abril de 1539. Es la que —al menos en el manuscrito que parece ser una copia, con torpes imitaciones de las firmas— aparece firmada por 11 fundadores, con Cáceres en cabeza. Siempre según el mismo método, las deliberaciones se prolongaron hasta el mes de junio corriente y finalizaron con la implantación de principios de desigual importancia, entre los que se perciben ya algunos de los rasgos definitivos de la Compañía.

En primer lugar, el voto especial de obediencia al papa, bajo cuyas órdenes se ponía la Compañía, con la precisión de que este voto debería ser pronunciado también por los *minus sufficientes*, es decir, incluidos aquellos que tan sólo fueran capaces de proclamar entre los infieles *Christus est salvator* o de enseñar a los cristianos los mandamientos y el padrenuestro. Debe verse aquí, al parecer, una primera indicación de la categoría que las *Constituciones* definitivas distinguen bajo el nombre de *indifferentes*, junto a la de los profesos, los *escolares* y los coadjutores espirituales o temporales.*** Es palpable que la Compañía naciente tenía ya experiencia de esas vocaciones conmovedoras que, a falta de un rendimiento eficaz en el apostolado, aportan su irradiación espiritual.

Otro de los rasgos que consagraba la continuidad de la Compañía naciente con el apostolado de Alcalá: todos sus miembros deberían dedicar 40 días al año a la enseñanza del catecismo a los niños y a la gente del pueblo llano. Una deliberación del 23 de mayo

precisaba que esta obligación sería materia de un voto.

Para ser admitido en la Compañía se requería, por otra parte, y de acuerdo con la experiencia de Íñigo y de sus compañeros, un año de prueba como mínimo, del que tres meses serían distribuidos, a partes iguales, entre los *Ejercicios espirituales*, las peregrinaciones y el servicio a los pobres en los hospitales. Se preveía una excepción, que muestra que la Compañía era consciente, desde el primer momento, del prestigio que podía alcanzar en las altas esferas sociales. Mientras que los *Ejercicios* son una exigencia absoluta, las peregrinaciones y el servicio a los pobres en los hospitales pueden ser objeto de dispensa cuando se trata de reclutamientos de alto rango cuyas familias o amistades podrían escandalizarse ante tales exigencias.*

El 11 de junio se fijaron, en fin, en principio, algunos puntos. En primer lugar, el superior a quien los demás harían voto de obediencia sería elegido de por vida. Y, por otra parte, aunque todavía no aparece en el horizonte el régimen mixto entre órdenes propietarias y órdenes mendicantes ni la autorización de poseer reservada a los colegios, se prevé que la Compañía podría aceptar casas de las que sólo tendría la disposición precaria, no el derecho de propiedad.

Éstos fueron los puntos esenciales de aquellas deliberaciones de la primavera de 1539. Se advierte bien la gran prudencia con que los iñiguistas se ponían en la senda que los acercaba al monacato y hasta qué punto estaban preocupados por preservar la originalidad de su vocación de *sacerdotes peregrinos*. Hemos visto cómo en sus deliberaciones flotaba el temor a que se les impusiera una regla previamente establecida. Para evitar este peligro, deseaban obtener una aprobación pontificia que tuviera en cuenta su originalidad. Redactaron por sí mismos la carta de su sociedad en cinco capítulos, que serían incluidos en el proyecto de bula presentado al papa el 3 de septiembre por el cardenal Contarini. El proyecto, verbalmente aprobado por el pontífice para ser oficialmente adoptado por la curia, tendría que esperar todavía un año y sufriría profundas modificaciones. El análisis de estas modificaciones confirma que la piedra de toque era la posición adoptada por la Compañía frente al monacato.

Aquella posición no había inquietado a Contarini. ¿Se debía a un golpe del azar que los sacerdotes peregrinos, apóstoles de un género enteramente nuevo, pudieran contar con el apoyo de ese cardenal, de un género no menos nuevo, en quien estaban depositadas todas las esperanzas suscitadas por el pontificado de Paulo III? Contarini era un laico, perteneciente al patriciado mercantil de Venecia, que el papa había elevado al cardenalato no por razones de alta política sino debido exclusivamente a su piedad, su cultura teológica y su virtud. Su nombramiento causó sensación en la promoción cardenalicia del 21 de mayo de 1535, en la que estuvo a punto de ser incluido el propio Erasmo. Con Contarini entraban en el consistorio las tendencias pacificadoras que Erasmo había representado frente al cisma y las ideas reformistas con que se contaba para reconciliar a los países atraídos por el luteranismo. Antes de su elevación al cardenalato, había compuesto su *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri*, en la que Hanns Rückert[14] percibe, al mismo tiempo que la utilización sistemática de santo Tomás, una voluntad de entendimiento con aquellos mismos protestantes cuyos errores

combate. Nombrado cardenal, había sido elegido presidente de la comisión de reforma preparatoria del concilio y redactor del *Consilium delectorum cardinalium*, documento que acredita una sincera voluntad de reforma, dado a la luz pública en 1538 como consecuencia de una indiscreción, del que se había apoderado Sturm, el reformador de Estrasburgo, para exhibirlo triunfalmente como testimonio fidedigno del desorden y la corrupción imperantes en la Iglesia católica. El partido reformista había sido además reforzado en el consistorio con otros humanistas en la promoción del 22 de diciembre de 1536, en la que se hallaban Sadolet y Reginald Pole, partidarios de una política de conciliación para poner fin al cisma. Tanto en el entorno de Contarini como en el de Reginald Pole había encontrado buena acogida el apostolado iñiguista. Recordemos el manuscrito de los *Ejercicios* copiado por John Helyar, protegido de Pole. Al parecer, Ignacio había conocido al cardenal Contarini ya en su primera estancia en Roma, en 1537, y, de acuerdo con la tradición de los jesuitas, habría conseguido que hiciera los *Ejercicios*. Habría tenido también como ejercitante a Lattanzio Tolomei, humanista sienés, representante de la República de Siena ante el papa, que se distinguía asimismo por sus tendencias irenistas y reformadoras. Era, por consiguiente, natural que el fundador de la Compañía, consciente de la novedad de su empresa, buscara para ella la protección de Contarini.

¿Por qué, entonces, la aprobación verbal concedida a esta empresa por Paulo III fue tan pronto puesta en tela de juicio, aduciendo graves dificultades? Íñigo no tardó mucho en averiguarlo. Contarini había presentado el 3 de septiembre de 1539, en Tívoli, el proyecto al papa, que le escuchó favorablemente. El 28 de aquel mismo mes Lattanzio Tolomei, sobrino del cardenal Ghinucci, a quien se le había encomendado el examen del texto antes de concederle la aprobación de la curia, envió a Contarini una carta que ha sido descubierta y publicada por Dittrich.* Tolomei transcribía los pasajes que al cardenal Ghinucci le parecían rechazables, "cuyas palabras —añadía— deben suprimirse para no dar alas a los luteranos". Y señalaba además otro pasaje, tenido al principio por superfluo: el voto especial de obediencia al papa.

¿Cuáles eran los pasajes de que los luteranos habrían podido prevalerse? Ninguna duda. No sólo están enumerados en la carta de Lattanzio Tolomei, sino que ya habían sido eliminados también del proyecto primitivo leído ante el papa el 3 de septiembre de 1539 para llegar a la redacción definitiva de la bula *Regimini militantis Ecclesiae*. Se trata de los pasajes que subrayan audazmente la diferencia entre la nueva Compañía y las órdenes monásticas.

El primero se refiere al canto de los oficios en común. Los iñiguistas no admitían esta obligación para su sociedad, no porque les pareciera mala en sí, sino por ser contraria a su vocación, que era dedicarse en la mayor medida posible a la salud y la salvación de los hombres enfermos de cuerpo o de alma. Los sacerdotes de la Compañía, aunque sin derecho a poseer beneficios, están obligados a recitar el breviario, pero en privado (es decir, están obligados a la lectura privada del breviario), "non tamen in choro, ne ab officiis charitatis, quibus nos totos dedicavimus, abducantur". Y esto implicaba una reforma de la liturgia, en la que quedaban excluidos el uso del órgano y de los cantores.*

Y es aquí donde se situaba la precaución oratoria frente al esplendor del culto colectivo, que no rechazaban como malo en sí, sino como contrario a su vocación.**

Además, pensando en quienes en el futuro seguirían su estilo de vida, los iñiguistas formulan una doble advertencia contra dos peligros que han querido evitar. El primero alude a las prácticas exteriores que caracterizan a las órdenes mendicantes. No se las describe, pero la alusión es clara y también la preocupación por no parecer hostiles a aquellas observancias en sí mismas.*** Tales prácticas deberían ser facultativas y supeditadas a la autorización del superior.* Finalmente, y ésta era la segunda precaución, nadie podrá ser aceptado en la Compañía sin haber sido durante largo tiempo sometido a prueba. Otra diferencia capital entre la Compañía y las órdenes, en las que era poco menos que automático el paso del noviciado a los votos irrevocables.**

Éstos eran los pasajes cuya supresión pedía el cardenal Ghinucci, porque eran de tal naturaleza que podían proporcionar motivo de regocijo a los luteranos, enemigos encarnizados del monacato. ¿Sería inverosímil pensar que las famosas reglas de la ortodoxia, muchas de ellas laudatorias para el monacato, fueron añadidas a los *Ejercicios* precisamente a raíz de este conflicto?***

Resulta harto notable que tras haber recomendado en la cuarta regla la alabanza de las órdenes monásticas, vuelva la quinta sobre el tema de los votos para señalar que sólo son materia válida de ellos las perfecciones que se aproximan a la perfección evangélica, la obediencia, la pobreza, la castidad, es decir, justamente aquellas que la Compañía exige, con exclusión de los detalles particulares sobre el vestido o la alimentación.

Admitiremos, pues, que las reglas de ortodoxia —cuyas copias más antiguas se remontan al año 1541— fueron antepuestas para proteger a la Compañía naciente, hacia el año 1540, en la crisis provocada con ocasión de su aprobación pontificia. Aquella crisis —claramente perceptible a través de las exposiciones de Dittrich y de Tacchi-Venturi— tuvo dos tiempos. El primero es el de las observaciones de Ghinucci. Con la sola excepción de una frase de Íñigo* recogida en el *Memorial* de Gonçalves, los historiadores de la Compañía han pasado por alto, hasta Tacchi-Venturi, esos episodios y sin duda los han ignorado. El segundo tiempo, mencionado por doquier, es el de las resistencias del cardenal Guidiccioni, célebre por las 3 000 misas que prometieron los jesuitas para obtener la ayuda del cielo contra su obstinación.** Para Guidiccioni la diversidad de las órdenes monásticas era una gran fuente de desorden, de discordia, de querellas sobre prelaciones, de escándalos. En su opinión, deberían reducirse sus divergencias. Aconsejaba mantener cuatro grandes órdenes reformadas: benedictinos, cistercienses, dominicos y franciscanos, suprimir todas las restantes y no admitir órdenes nuevas. Se comprende bien que cuando el papa, para deshacer el empate entre Contarini y Ghinucci, remitió el asunto de la Compañía a manos de Guidiccioni, recientemente elevado al cardenalato, no diera la razón a ninguna de las dos partes, poco inclinado a escandalizarse, como Ghinucci, por las tendencias antimonásticas de los iñiguistas, pero todavía menos inclinado a admitir la fundación de una orden nueva. A fin de cuentas, la fórmula transaccional, que introducía profundas modificaciones en el proyecto inicial, consistía no sólo en suprimir los pasajes que marcaban divergencias entre la Compañía y

el monacato, sino, y aún más, en limitar los reclutamientos de la Compañía a un máximo de 60 personas. Éste equivalía a consagrar el carácter de excepcionalidad de aquella iniciativa de apostolado y de la altura de sus miras. Y equivalía asimismo a impedir la formación de una gran orden nueva que se convirtiera en rival de las antiguas. Pero esta restricción de la bula de 1540 sería abolida en 1545. De hecho, la Compañía, en fase ascendente, se enfrentó en diversas ocasiones al monacato: sin manifestarle ni la más mínima hostilidad, respetándolo y contribuyendo incluso, de manera más o menos deliberada, al aumento de sus miembros, era inevitable el choque con las órdenes existentes en virtud de sus grandes éxitos y de la novedad de sus métodos. Por otra parte, no todos los jesuitas tenían en alta estima esta novedad. Se sintieron a veces seducidos por el monacato, de donde se derivaron crisis, latentes o agudas, dentro de la Compañía.

Antes de lanzar una ojeada a esas evoluciones, es importante interrogar a los *Acta* y al *Memorial* de Gonçalves para volver a captar, en la medida de lo posible, aquel espíritu con que Íñigo constituía a la Compañía en un movimiento que se apartaba del monacato anterior. Cerca de medio siglo después de la fundación oficial de la Compañía, un gran jesuita español, el padre Mariana, redactaba su famosa memoria sobre las enfermedades o taras de la Compañía de Jesús.* Mariana había entrado en el colegio de los jesuitas de Alcalá el año 1554, todavía en vida del fundador; entendía que la Compañía era aún muy joven y diagnosticaba sus dificultades como enfermedades infantiles. Los errores de partida eran tanto más naturales cuanto que los jesuitas habían querido trazar un camino nuevo y prescindían sistemáticamente de los ejemplos que podían proporcionarles las órdenes monásticas.** ¿Deformaba la realidad este modo de ver las cosas con medio siglo de perspectiva? ¿Acusaba acaso, a su pesar, el padre Mariana, el efecto de las críticas dirigidas contra la Compañía por las otras órdenes religiosas? ¿Exageraba cuando detectaba en la inspiración de los jesuitas su voluntad de no parecerse a los frailes?

Frente a este juicio del jesuita Mariana en los años postreros del siglo XVI, podemos situar el del cisterciense Luis de Estrada, emitido el 12 de febrero de 1557, con ocasión de la muerte de san Ignacio de Loyola.[15] Este fraile del convento de Huerta rinde —en su condición precisamente de fraile— la alabanza más brillante de la orden de Íñigo y de los servicios que ha prestado al monacato en general. Sus colegios —dice— no son los de una orden particular, sino los de la cristiandad entera. Sus noviciados, por ejemplo la *casa de probación* de Simancas, albergan a los futuros jesuitas, pero también a hombres que no serán profesos, sino que podrán pasar a otras órdenes. En cambio, sus *Constituciones* les prohíben recibir en la Compañía a quien haya sido novicio en otra orden o haya llevado hábito de eremita. Y, a pesar de las absurdas calumnias que adquieren apariencia de verdad, porque se bautiza como jesuitas a todos cuantos los jesuitas se esfuerzan por que reformen su conducta de vida o su fe, la Compañía es fiel a esta regla: no es refugio de apóstatas ni de descarriados. Los hijos de confesión de los jesuitas pueden causar escándalo, pero los miembros de la Compañía llevan una vida ejemplar, cosa tanto más admirable cuanto que han vivido durante mucho tiempo bajo la sola observancia de sus superiores y sin regla.*

Volvemos a encontrar, una vez más, la antinomia entre las *Constituciones* definitivas, que tenían en cuenta, en efecto, la experiencia del monacato anterior o que al menos aluden a él, y la iniciativa fundadora de 1539, que prescindía de esta experiencia o que se refería a ella como un modelo que no se quería imitar. Toda la historia de la Compañía contribuye a demostrar que Íñigo creó una cosa distinta de una orden monástica tradicional. Tal vez su vida y sus sentencias, tal como las recoge Gonçalves, nos permitan percibir de nuevo su evolución en este campo y despejar algunos aspectos de sus intenciones. En lo que concierne a los inicios de su vida religiosa, los *Acta quaedam* nos ofrecen una visión ya sistematizada e idealizada. Pero es muy digno de fe lo que se nos dice a propósito de la atracción que ejerció sobre él la vida monástica en los primeros momentos de su conversión. Antes de partir para Montserrat, estaba obsesionado por el deseo de imitar a san Francisco y santo Domingo. Se propuso peregrinar descalzo a Jerusalén y consagrarse enteramente a la penitencia. A su regreso de la peregrinación, pensó en ingresar en la cartuja de Sevilla e incluso encargó a un familiar que fuese a Burgos para informarse de la regla de aquella cartuja. Pero los *Acta* nos dan bien a entender que aquella atracción por la cartuja era intermitente, menos fuerte que su deseo inmediato de penitencia combinada con una existencia de peregrino pobre. La vida de los cartujos, por el tiempo de la conversión de Ignacio —cuando Erasmo escribía su coloquio del cartujo y el soldado— y hasta la época de la reforma del Carmelo —donde el futuro san Juan de la Cruz, a disgusto con los carmelos no reformados, meditaba hacerse cartujo—, parecía, a los ojos de los hombres del siglo XVI, el refugio del monacato auténtico, fiel a su espíritu original de apartamiento del mundo. Aquel género de vida pudo parecerle seductor a Íñigo en los primeros fervores interiores de su conversión. Pero una vez que, ya en Manresa y luego en el curso de su peregrinación a Tierra Santa, había experimentado el sabor del apostolado ambulante, de la caballería andante *a lo divino*, quedó prendado por la acción, por el ejercicio de su don de la conquista de las almas. Los *Acta quaedam* nos hablan de un cierto monje (tal vez cisterciense) (“creo que de san Bernardo”) al que Íñigo, a su regreso de Jerusalén, había pensado elegir por maestro. Este monje se encontraba en Manresa. Íñigo partió en su búsqueda, pero se enteró de que había muerto. Esto le decidió a entrar en la escuela del maestro Ardevol, en Barcelona. Según Polanco, vaciló todavía mucho acerca del camino por seguir desde que, por indicación de los franciscanos de Jerusalén, tuvo que abandonar Tierra Santa. En su fervor por el servicio de las almas, se preguntaba, a su regreso, si debería entrar en una orden religiosa o consagrarse libremente al servicio de Dios y reclutar compañeros que abrazaran su mismo género de vida. Es sabido que, desde que renovó el contacto con Manresa y Barcelona, eligió la segunda vía. Pero Polanco nos aporta una información curiosa a propósito de las veleidades de vida monástica que le acometieron en esa etapa, y ya por última vez. Ya no pensaba en encerrarse en una cartuja, como en los primeros tiempos de su conversión. De hacerse fraile, lo haría en una orden no reformada, donde tendría una gran tarea de rectificación que llevar a cabo, afrontando persecuciones si fuere menester.* Su vocación era, pues, más que la búsqueda de la perfección, la conquista de las almas que intentaba ganarse

para el ideal de la perfección. Y, en definitiva, eligió llevar a cabo esta actividad en el siglo, con compañeros de esa misma vocación.

¿Quiere esto decir que los iñiguistas se desentendieron a continuación de la vida monástica y de la elevación de su nivel? Evidentemente no. Después de las experiencias, demasiado breves, de Barcelona, Alcalá y Salamanca y de la etapa parisina —decisiva para la formación de la Compañía— había llegado el momento de evolucionar, y sus resultados fueron significativos. No es sólo que fue aquí donde Íñigo descubrió y se ganó para su empresa a los nueve nuevos compañeros que fundaron, junto con él, la Compañía, sino que actuó además sobre otras almas, algunas de las cuales abandonaron el mundo por la vida monacal. Recordemos a María de la Flor y su deseo de imitar en el yermo a santa María Egipciaca. En París un trío de discípulos provocó un enorme revuelo por una vocación que dio mucho de que hablar. Aquellos estudiantes dieron a los pobres todo cuanto tenían, incluidos los libros, comenzaron a mendigar y se fueron a vivir al hospital de Saint-Jacques. Uno de ellos, de nombre Amador, era vizcaíno, y se ignora su destino ulterior: tan sólo se sabe que estaba en el Colegio de Santa Bárbara antes de su conversión. Aquel incidente provocó una violenta cólera en el director del colegio, el anciano Gouvea, que acusó a Íñigo de haber hecho perder el juicio al pobre Amador y le amenazó con una ejemplar tunda. Los otros dos eran estudiantes que habían cosechado ya considerables éxitos en la vida y ante quienes se abría un lisonjero porvenir. Pedro de Peralta llegaría a ser doctor por la Sorbona y canónigo de Toledo y se convertiría, en los ambientes toledanos de los cristianos nuevos, en uno de los primeros apoyos de la Compañía. Juan de Castro, que también alcanzaría el grado de doctor, tras retornar a su tierra natal, Burgos, donde actuó algún tiempo como predicador, entró en la cartuja de Val de Cristo, cerca de Segorbe, a principios de 1536. Así pues, de las vocaciones religiosas despertadas por el apostolado iñiguista, también el monacato recibía su parte.[16] Se ganó excelentes frailes que no por haber elegido este camino fueron menos caros a Íñigo. Con ocasión de su viaje a España el año 1536, Íñigo hizo una visita a su muy querido amigo el doctor Juan de Castro, en Val de Cristo. Aquella selección de vocaciones era necesaria. Le Fèvre, gran amigo de los cartujos de Colonia tras haberlo sido de los cartujos de París, imaginó un éxito triunfal para la Compañía que sería también, a la vez, el triunfo del monacato restaurado. Diciendo misa el día de san Bruno de 1543 en honor del fundador de los cartujos, sintió de pronto vivos deseos de restablecimiento de esta orden y de todas las órdenes monásticas y eremitas. En aquel estado de espíritu, dijo su misa por las intenciones de la Compañía, deseando que trabajara eficazmente en las reformas de las órdenes.*

No. Los jesuitas no se desentendieron de la reforma del monacato. Pero concibieron su misión específica como una tarea que desbordaba ampliamente aquella reforma, como de un alcance mucho más vasto. La obra que ellos debían llevar a cumplimiento era la instauración del cristianismo en todos los hombres. Tenían la convicción íntima de que su compañía estaba providencialmente llamada a desempeñar esta obra, de la que la reforma monástica era tan sólo una parte. Una labor de impulso y de dirección para la que era necesario desarrollar una ingente tarea de reclutamiento y de selección para un

apostolado que debía llevarse a cabo en el contacto directo de prójimo a prójimo. Veremos cómo se aprestaron a esta empresa en España y Portugal, cómo acometieron, desde el principio, la labor de hacer entrar en su juego a los poderes terrenales y de conquistar nuevos miembros de valor excepcional gracias a su arte innato de despertar simpatía (*dón de gentes*) y al prestigio de que gozaban.

Ahora bien, dada la tendencia persistente de considerar a los jesuitas una nueva orden monacal, no más novedosa respecto de las órdenes mendicantes del siglo XIII que lo fueron estas mismas órdenes respecto del monacato benedictino, se volvía necesario insistir en la conciencia neta de Ignacio, una vez ya seguro de esa vía, de que su misión era fundar una cosa muy distinta de una orden monástica.

Nada más significativo a este propósito que las declaraciones recopiladas por Gonçalves, discípulo piadoso e ingenuo, en el curso de los años 1555-1556 que pasó en Roma al lado del fundador, en un momento en que la Compañía sabía ya hacia dónde se encaminaba, cerca de un año antes de la muerte de Íñigo.

¿Por qué —pregunta Gonçalves— no tienen los jesuitas un hábito que los distinga? Respuesta:* "Yo al principio andaba en penitencias y traía hábito diferente; los jueces me han mandado que me vistiese a lo ordinario y común; yo tomé de aquí esta devoción; pues me lo mandan, lo quiero así hacer; porque el hábito poco importa". Recuérdese aquí el proverbio, muchas veces mencionado por Erasmo y los erasmistas: el hábito no hace al monje. Es palpable que para Íñigo la ausencia del hábito favorecía la actividad de la Compañía, que él quería diferente de una orden monástica. La hopalanda de peregrino, demasiado llamativa, demasiado sensacional, era un error reconocido, un estadio superado desde la etapa parisina. Un buen día de 1546, cuando Le Fèvre y Araoz estaban a punto de conquistar la corte de España, hubo un predicador que despertaba sensación en Madrid por su aspecto externo de apóstol que recordaba el de los iñiguistas de 20 años atrás. Y los iñiguistas se sintieron consternados porque se le tomaba por uno de los suyos.** No es sólo que el hábito importara poco, sino que había que evitar singularizarse por la vestimenta.

Pero hay más. Los novicios deben llevar, durante su noviciado, el vestido con el que han venido del siglo y, si el noviciado se prolonga, será sustituido por otro parecido. Gonçalves trae a este propósito varias anécdotas edificantes. Los buenos novicios hacían durar sus vestidos seculares. El bueno de don Gonçalo da Silveira, portugués que murió mártir en Monomotapa, había vestido, hasta su desgaste total, un jubón negro ante el que hacía a menudo esta reflexión: "El mundo cree que soy ya otro hombre, pero sigo siendo tan el mismo que ni siquiera he cambiado de ropa". Gonçalves habla de esto (*Mem. Ca.*, p. 172) con ocasión de algunos soldados españoles que habían entrado en la Compañía en Roma con jubones muy delgados y con capas que no podían usar en su trabajo diario. El que servía de secretario a Gonçalves tuvo que conseguir una autorización expresa de Íñigo para tener ropas más cálidas y no quedarse aterido. El fundador era muy estricto sobre esta continuidad del vestido. Sólo admitía excepciones cuando corría peligro la salud. Vemos en qué sentido el hábito importa poco. Lo importante es que el cambio de vida no se resuma en el cambio de hábito. La comprobación de la vocación debe hacerse

sin que haya cambio de vestido.

Gonçalves nos informa sobre otra particularidad parecida a la anterior (*Mem. Ca.*, p. 222): “Al padre no le parece se debe de llamar Padres ni Hermanos; porque así como le parece bien no tener más hábitos diferentes, lo mismo debemos seguir en el modo de hablar”. También aquí resulta inevitable recordar las críticas erasmistas contra la majestad usurpada de las apelaciones como “padre” adoptadas por los frailes, o “maestro” por los teólogos y el adagio de los *Silenos de Alcibíades*, donde Erasmo dice que los apóstoles eran silenos con el mismo título que Sócrates, por el contraste entre su miserable aspecto exterior y el espíritu divino que los animaba, mientras que esos frailes son silenos al revés, por el contraste entre el hábito exterior que induciría a que se les creyera pablos o serapios, y el espíritu de violencia, de codicia, de orgullo que los habita.*

Gonçalves recuerda episodios, tomados de los antiguos, que muestran hasta qué punto eran los iñiguistas estrictos en ese rechazo del título de padre o de hermano. Le Fèvre—cuenta— llamaba al fundador “Íñigo”, y así lo demuestran, en efecto, sus cartas autógrafas. Araoz, todavía no admitido en la Compañía, vino a ver a su tío Íñigo. San Francisco Javier, que hacía de portero, fue a avisar al fundador en estos términos: “Íñigo, está aquí Araoz que os quiere hablar”. En Valencia, en 1545, Le Fèvre pide al portero del colegio que llame a uno de los jesuitas que pasaban por la calle. El portero llama: “Hermano”. Y Le Fèvre le reprende: “Llámele por su nombre”. Para hombres que no conocen reglas ni ceremonias, he aquí una regla negativa bastante estricta.

Íñigo y los iñiguistas modelan un nuevo tipo de hombre religioso, que se caracteriza en cuanto a su aspecto exterior no por el hábito sino por una gravedad, un dominio de sí, una conducta sin desfallecimiento. En contraste total con la jovialidad y la vulgaridad tan en alta estima entre los franciscanos hermanos de Rabelais, entre aquellos frailes “cordeleros” menospreciados por la reina de Navarra y por la sociedad refinada. Es indudable que también las órdenes reformadas cultivaban el decoro y la gravedad exteriores, con la mirada honestamente baja. Pero tal vez fueron los jesuitas los únicos que lo transformaron en exigencia inflexible. Gonçalves cuenta de un novicio que fue despedido por una sola inconveniencia.

Un punto sobre el que Gonçalves no deja de notar las intenciones de Íñigo es la precaución tomada por la Compañía de rechazar la entrada de todo solicitante que hubiera llevado con anterioridad el hábito de una orden monacal —aunque hubiera sido tan sólo como novicio— o un hábito de ermitaño (*Mem. Ca.*, p. 239): cree recordar que el fundador aducía dos razones cuando estableció este impedimento. En primer lugar, que tales novicios, al estar habituados a ritos y ceremonias diferentes, serían “difíciles de reducir[17] a nuestra manera de ser”. Y, en segundo lugar, que el paso de otra orden a la Compañía era señal de desafortunada inconstancia. Ya hemos visto, por lo demás, por la carta del cisterciense Estrada, que, a pesar de esa precaución, se acusaba a la Compañía de admitir apóstatas de otras órdenes. Puede imaginarse la hostilidad que habría provocado en éstas si fuera cierto que acogía tránsfugas, tal como los cartujos estaban autorizados a hacer. Al rechazarlos, la Compañía se privaba del prestigio que aureolaba a

los cartujos de ser la más rigurosa de todas las órdenes. Como compensación, gozaba entre sus admiradores de la reputación de que proporcionaba a otras órdenes miembros valiosos cuya vocación religiosa no había sido estimada suficiente para hacerse jesuitas.

Del mismo modo que Gonçalves preguntaba a su padre Ignacio acerca de la carencia de un hábito distintivo, le interrogaba también acerca de la ausencia del coro, es decir, de los oficios cantados en común. Sobre este punto, al igual que sobre el otro, la respuesta nos parece un tanto corta y reticente (*Mem. Ca.*, p. 200):

> Yo pensaba que, si no tuviésemos coro, todo el mundo sabría que estábamos ociosos, quando no nos viesen aprovechar a las ánimas; y así, esto nos sería espuela para querellas aprovechar. Y por la misma razón nosotros quisimos vivir en pobreza para más poder aprovechar las ánimas, sin embaraços de negociar rentas, y teniendo también esta espuela.

Respuesta edificante, sin duda, pero que se podía formular con mayor claridad explicando que, en virtud de la ausencia del coro, la Compañía se afirmaba públicamente como una orden exclusivamente dedicada a la acción apostólica. Pero también sobre este punto no podemos dejar de recordar las fórmulas poco corteses que Erasmo, en su menosprecio por las ceremonias, aplicaba a los oficios cantados por los monjes: "No saben otra cosa sino rebuznar en el coro como asnos". Tanto Íñigo como Le Fèvre tenían demasiado sentido de la liturgia como para no sentirse escandalizados por esta irreverencia. Poco importa que la vocación de la Compañía excluyera, según Íñigo, el canto de los oficios. Gonçalves nos transmite otra reflexión del fundador tan significativa al menos como sus explicaciones: "El padre nos dió capelo porque recábamos por el huerto y amenazó si más lo hacíamos, diciendo que cantábamos" (*Mem. Ca.*, p. 235).

Y Gonçalves comenta: "No nos dio la reprensión por rezar en la huerta, sino porque parecía que cantábamos como frailes".

Cantar como los frailes no era asunto de los jesuitas; debían evitarlo absolutamente.

En la respuesta de Ignacio sobre el coro se toca el punto delicado de la pobreza, pero sin agotarlo. En otro lugar Gonçalves consigna una preciosa confidencia (*Mem. Ca.*, p. 220): cuando se le pregunta a quién se le ocurrió la idea de los colegios, responde: "Laínez fue el primero que tocó este punto. Nosotros hallábamos dificultad por causa de la pobreza; y así, quién tocaba unos remedios, quién otros". Fue, pues, Laínez quien resolvió la dificultad que Quinet expresaba con fórmula cáustica: "La posibilidad de aceptar y de rechazar a la vez, de vivir según el Evangelio y vivir según el Mundo". "A finales del siglo XVI —dice también— la Compañía tenía 21 casas profesas y 293 colegios, es decir, 21 manos para rechazar y 293 para aceptar y recibir. He aquí, en dos palabras, el secreto de su economía interior."* Tal vez Laínez, el descubridor de este secreto, debía a su ascendencia de *converso* una aptitud especial para captar las cuestiones económicas. Llamó la atención entre 1552 y 1555, por sus predicaciones a los banqueros genoveses, a quienes exhortó a guiarse por criterios de moralidad en sus operaciones comerciales y financieras. Pero aquel *distingo* de los colegios se había descubierto ya desde el momento mismo de su partida, en el verano de 1539. Hemos visto que en las deliberaciones de la primavera se planeaba aceptar casas sobre las que

sólo se tendría la disposición precaria, no la propiedad. Ahora bien, ya en los cinco capítulos del proyecto verbalmente aprobado por el papa a principios de septiembre se veía aparecer, junto a la prohibición de poseer bienes estables, la posibilidad de adquirirlos por el intermedio de los colegios creados al lado de las universidades. Y con ocasión del primer viaje que hizo Araoz a España, entre la aprobación verbal y la definitiva, se ocupó de preparar el terreno para las fundaciones de colegios.

He aquí, pues, el primer punto en que la compañía naciente se vio en la precisión de tener en cuenta la experiencia de las órdenes monásticas: *primum vivere*. En los *Monumenta praevia* de la gran edición de las *Constituciones*,[18] una instrucción de 1541, titulada "Fundación de collegio" (pp. 61 y ss.), establece una comparación inevitable entre el estatuto de los colegios y el de las órdenes monásticas propietarias y las mendicantes, en la que se define la solución de los jesuitas como un término medio.

Constatar esta situación no significa incoar un proceso contra la Compañía. Es demasiado fácil la ironía vengativa de Quinet. Mariana, que veía las cosas más de cerca, dice a este propósito cosas más atinadas. Añadamos que si fue Laínez quien descubrió la fórmula que legitimaba el derecho de poseer, se trataba de una fórmula acorde con la experiencia personal de Íñigo en el curso de sus estudios en la Sorbona y con el consejo que le había dado en París un fraile español. Alojado en el hospital de Saint-Jacques, lejos de Montaigu, y teniendo que procurarse el alimento mediante la limosna, perdía un tiempo precioso para sus estudios mientras quisiera atenerse a su ideal de pobreza mendicante y de despreocupación evangélica. Pensó, en un primer momento, imitar a ciertos camaradas, que conseguían su seguridad material viviendo como criados de los profesores de algún colegio. Pero no encontró patrón. Fue entonces cuando el fraile compatriota le dijo que haría mejor perdiendo dos meses para ir a pedir limosna entre los mercaderes españoles de los Países Bajos y reunir fondos con los que estudiar tranquilamente el resto del año. Y así fue como adquirió la costumbre de desplazarse todos los años para su colecta en Flandes. Hubo un año que llegó incluso hasta Inglaterra.

Aquella experiencia fue seguramente determinante para la adopción del expediente de los colegios propietarios y dotados de rentas. Por lo demás, del mismo modo que la pobreza mendicante resultaba poco favorable para el esfuerzo metódico y sostenido de los estudios universitarios, era también escasamente favorable para el esfuerzo de apostolado amplio y organizado, sobre todo a partir del momento en que aquel apostolado ya no se contentaba con la conversión de humildes mujeres como María de la Flor y con la esperanza de que la cruzada del servicio de Dios se propagara de prójimo a prójimo, sino que se proponía ya la conquista de las clases dirigentes de la sociedad. Veremos cómo los primeros misioneros encargados de implantar la Compañía en España, Araoz y Le Fèvre, se afligían por la vida dispendiosa que llevaban: "Hasta aquí —escribe melancólicamente Le Fèvre— no hemos empezado a mendigar". En consecuencia, observa Mariana, los profesos debían vivir, más o menos irremediablemente, a expensas de los colegios.

En suma, la regla de la pobreza total[19] tuvo que ceder frente a las exigencias del

mundo en el que tenían que actuar, del mismo modo que Don Quijote aceptó el consejo socarrón del mesonero según el cual todo caballero andante debe llevar consigo "dinero y camisas limpias". Pero, al parecer, Íñigo añoraba aquellas sus primeras salidas de peregrino mendicante. Así lo testifica el lugar que asignaba a las peregrinaciones durante el periodo de prueba de la vida de los jesuitas. Gonçalves le preguntó por la razón de ser de aquellas peregrinaciones. La respuesta es que él mismo había vivido esta experiencia y le resultó provechosa. Más tarde, cuando ya algunos no resistían la prueba, hubo que atenuar el rigor de esa obligación y dejarla a la discreción de los superiores. Prueba ascética de resistencia a la fatiga y a las privaciones, es al mismo tiempo un recuerdo de los tiempos heroicos, una huella simbólica de una vida más pura y más azarosa, más conforme con la despreocupación evangélica, a la que se tuvo que renunciar en pro de un apostolado de mejores rendimientos.

Recordemos la fórmula de Íñigo recogida por Gonçalves (*Mem. Ca.*, p. 219): "Al principio yo andaba en penitencias y traía hábito diferente". Cuando se leen los *Acta* y el *Memorial* a propósito de las asperezas corporales[20] que se imponían los iñiguistas en París, por ejemplo en la prueba decisiva de los *Ejercicios*, se tiene siempre la impresión de que Íñigo evocaba aquella fase heroica como una experiencia que no tenía nada en común con las normas establecidas más adelante en la Compañía organizada. Pobreza total o propiedad *AMDG*, mortificaciones corporales o preocupación por la salud; hay aquí algo así como contradicciones íntimas que, unidas a la novedad de la Compañía, harían que la orden de Íñigo fuera difícil de comprender no solamente para los jueces exteriores sino incluso para sus propios dirigentes. Nada tan sorprendente a este respecto como una carta de Miguel de Torres, visitador por entonces de Portugal, destinado, desde hacía ya siete años, a misiones importantes para la Compañía, en la que le confesaba a Íñigo que no comprendía bien la manera y la finalidad de la Compañía.*

No se trataba aquí para nada de una manifestación de modestia. La historia de la Compañía en Portugal y en España, entre 1540 y 1560, muestra hasta qué punto estaba todavía insegura de su camino. En Portugal se le acababa de confiar a Torres el provincialato como consecuencia de la destitución de Simão Rodrigues, uno de los 10 fundadores, con quien Íñigo rompió acusándolo de haberse apartado de la obediencia y del verdadero espíritu de la Compañía.[21] En España la admisión de san Francisco de Borja, seducido por el prestigio nuevo de la Compañía, pero inclinado en el fondo hacia el monacato contemplativo, había creado un foco de incertidumbre. Henri Bremond, en su gran *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, en el volumen titulado *La Méthaphysique des saints*, ha recordado el caso del grupo de Gandía en el momento de la entrada del duque en la Compañía, al que define como "un grupo de iluminados entre los jesuitas de España".[22] La crisis no quedó superada por las instrucciones de Íñigo a san Francisco de Borja. Todavía en 1556, cuando Nadal transmitía al "padre Francisco" las advertencias del general a propósito de sus excesivas penitencias corporales, replicaba Borja amenazando con retirarse a una cartuja y discutió con Nadal acerca del tiempo, a su entender demasiado restringido, que las *Constituciones* destinaban a la oración. Bustamante, discípulo del duque de Gandía, que había entrado en la Compañía en su

seguimiento, fue nombrado provincial de Andalucía. Su provincialato coincidió con las imposiciones de Paulo IV —y en especial con la obligación de los oficios cantados en coro— que provocaron en Sevilla una desviación de los jesuitas en el sentido del monacato puro y simple, con una vida en comunidad estrictamente regulada, horarios contrarios a las actividades apostólicas y recitaciones en común. Cuando, desaparecido Paulo IV, la Compañía recuperó su libertad, se le encomendó a Nadal la tarea de enderezar el Colegio de Sevilla y se le retiró a Bustamante el provincialato de Andalucía.

Ante perplejidades como las de Torres o incertidumbres como las de san Francisco de Borja, elegido, a pesar de todo, general de la Compañía en 1566, ante desviaciones como las de Bustamante, resulta fascinante comprobar el entusiasmo con que los sacerdotes seculares discípulos de san Juan de Ávila, el apóstol de Andalucía, se adhirieron a la Compañía como la organización mejor adaptada a su vocación de apostolado.*

Pero ¿no es lícito pensar que las dificultades internas y externas de la Compañía fueron debidas, en buena medida, a la actitud compleja y un tanto ambigua que se vio forzada a adoptar, ya desde sus inicios, en 1539-1540, frente al monacato, haciendo, por un lado, tabla rasa de las formas monásticas en beneficio de una empresa nueva cuya amplitud comenzaban ya a percibir sus fundadores, pero dando, por otra parte y al mismo tiempo, muestras patentes de su profundo respeto y su simpatía por las órdenes religiosas? Mezcla de modernismo y de tradicionalismo que se imponía inevitablemente a la Reforma católica [y cuyo triunfo en el universo de los humanistas cristianos, que sólo 15 años antes se entusiasmaban con los libros de Erasmo, es digno de un estudio aparte. Las vocaciones de Miguel de Torres en 1542 y de Nadal en 1545 son casos de un interés excepcional para quien se proponga comprender el desarrollo de la Compañía. Pero se les debe situar en el contexto de la actividad conquistadora de esta Compañía, apenas todavía conocida, si queremos evitar las ilusiones de la óptica hagiográfica en que se complacieron los primeros biógrafos jesuitas. Sólo con esta condición podrá nuestro análisis, psicológico y social a un mismo tiempo, arrojar luz sobre la vida verdadera de la naciente Compañía y de la España en la que hacía su entrada].

[1] Este segundo capítulo del curso de 1945 fue publicado, bajo el título de "D'Érasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique au XVIe siècle", en *Archives de Sociologie des Religions*, hoy *Archives de Sciences Sociales des Religions* (núm. 24, julio-diciembre de 1967, pp. 56-81), y reproducido en el volumen de la edición definitiva del *Érasme et l'Espagne*. Esta publicación surgió directamente de una contribución de Marcel Bataillon en un seminario sobre la "sociología de la protesta" impulsado por Henri Desroche, pero era también, según los términos de la revista, "un eco de su primer curso en el Collège en 1945". La misma nota introductoria anuncia la próxima publicación del curso total (véase nuestra presentación).

El texto que sigue ha sido corregido mediante un retorno al manuscrito, en particular para el último párrafo, que anuncia el capítulo III del curso. El pasaje añadido figura entre corchetes.

A diferencia de la introducción y de los tres capítulos restantes, este capítulo II fue enriquecido con notas del propio autor, que se señalan en el texto con llamadas de asteriscos.

[2] Marcel Bataillon alude aquí, con total rigor, al texto comúnmente —y erróneamente— llamado autobiografía de Ignacio de Loyola o *Relato del Peregrino*, dictado por Ignacio a uno de sus más íntimos colaboradores, Gonçalves da Câmara, entre 1553 y 1555. Este relato fue publicado muy tardíamente (por los padres bolandistas Ignacio y Juan Pien, en los años 1730) y después de la publicación de la primera biografía de Ignacio (la de Pedro de Ribadeneira, en 1572, a la que alude a continuación Marcel Bataillon). El general, Francisco de Borja, había puesto gran empeño en impedir la circulación del manuscrito. Acerca de este relato puede leerse hoy día, además de la sólida presentación de Jean-Claude Dhôtel en *Ignacio de Loyola, "Écrits"*, Maurice Giuliani (ed.), DDB-Bellarmin, París, 1991, el texto, de gran calidad, de Louis Marin, "Réflexions sur un testament", en Luce Giard y Louis de Vaucelles, *Les Jésuites à l'âge baroque*, Jerôme Millon, Grenoble, 1996.

[3] Se advertirá, en el manuscrito del curso, el curioso *lapsus* "el problema de las lecturas erasmianas de Erasmo".

* La anécdota está anotada con fecha 28 de febrero (de 1555, al parecer): "El Padre mandó que se llevase de casa los Savonarolas que habían traído los novicios; no porque sea malo el autor, sino por ser cosa en que se pone duda, según me dixo Polanco". Es difícil determinar si Gonçalves toma de Polanco sólo la explicación o también el hecho mismo. Fuera como fuere, el *Chronicon* de Polanco remonta este episodio, o alguno anterior de la misma naturaleza, al año 1553, cuando Gonçalves no estaba todavía en Roma. "Este año [1553] el padre Ignacio ordenó quemar los libros de Savonarola que había encontrado en la casa, porque no le parecía digno de aprobación su espíritu, hostil a la Sede Apostólica, a pesar de todas las cosas buenas que decía" (*MHSI, Chronicon*, III, p. 24).

** El *Memorial* prosigue: "Cuando el padre, en sus comienzos, estudiaba en Alcalá, le aconsejaron muchas personas que leyese el *Manual del caballero cristiano* de Erasmo, pero no lo quiso hacer, porque ya entonces había oído reprender a este autor a algunos predicadores y personas de autoridad y a los que se lo recomendaban respondía que no faltarían otros libros de cuyos autores nadie tuviese que hablar mal, y que ésos eran los que él quería leer".

* "Fue en Manresa donde leyó por vez primera a *el Gersoncito* y desde entonces no quiso ya leer ningún otro libro de piedad. Y se lo recomendaba a todos cuantos tenían relación con él; lo leía todos los días de seguido, capítulo tras capítulo. Y después de la comida lo abría también al azar, a cualquier hora, y siempre encontraba alguna cosa que concordaba con lo que le ocupaba en aquel momento y que respondía a su necesidad" (*Mem. Ca.*, p. 200).

[4] Se trata en realidad de Manuel Miona, como precisa Marcel Bataillon un poco más adelante.

[5] Marcel Bataillon anota aquí en el manuscrito: "Parecida versión en el *Chronicon* de Polanco".

* Se puede consultar ahora la reciente edición crítica de los dos textos, latino y español, de la *Vita Ignatii Loyolae* de Ribadeneira, publicada por el padre Cándido de Dalmases, S. J., en el tomo 93 de los *MHSI*. Véase la descripción en español del propio Ribadeneira: "Prosiguiendo, pues, en los ejercicios de sus letras, aconsejáronle algunos hombres letrados y píos que para aprender bien la lengua latina y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, que leyese el libro *De milite christiano* (que quiere decir 'de un caballero cristiano') que compuso en latín Erasmo Roterodamo, el cual en aquel tiempo tenía gran fama de hombre docto y elegante en el decir. Y entre los otros que fueron de este parecer, también lo fue el confesor de Ignacio. Y así, tomando su consejo, comenzó con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado, y a notar sus frases y modos de hablar. Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es, que en tomando este libro [que digo] de Erasmo en las manos y

comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriársele la devoción. Y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza. De suerte que cuando acababa la lición, le parecía que se le había acabado y helado todo el ardor que antes tenía y apagado su espíritu y trocado su corazón y que no era el mismo después de la lición que antes de ella. Y como echase de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí y cobró con él y con las demás obras de este autor tan grande ojeriza y aborrecimiento que después jamás no quiso leerlas él, ni consintió que en nuestra Compañía se leyesen, sino con mucho delecto y mucha cautela. El libro espiritual que más traía en las manos, y cuya leción siempre aconsejaba, era el Comtemptus Mundi que se intitula *De imitatione Christi* que compuso Tomás de Kempis, cuyo espíritu se le embebió y pegó a las entrañas. De manera que la vida de Ignacio (como me decía un siervo de Dios) no era sino un perfectísimo dibujo de todo lo que aquel librico contenía" (Pedro de Ribadeneira, BAE, tomo LX, p. 30). Polanco —o su continuador— vuelven sobre la prohibición ignaciana de los libros de Erasmo a propósito de la de los de Vives, narrada a continuación de una anécdota relativa a una comida en casa de Vives y a una conversación sobre el tema *de delectu ciborum* (*MHSI, Chronicon*, p. 43): "Como Ignacio sentía disminuir el fervor de su devoción y de su piedad a medida que avanzaba en esta lectura, rechazó el libro y, a continuación, habiendo conocido más enteramente el espíritu de Erasmo, prohibió la lectura de todos sus libros en la Compañía, incluso de los que no tienen nada reprensible, porque recelaba que estos libros podrían aficionar a los nuestros a este autor y por este medio podrían otorgarle su confianza sobre las materias mismas en las que se ha expresado desafortunadamente. Le gustaba verdaderamente mucho, por el contrario, el precioso librito (*libellus ille aureus*) de Juan Gerson titulado *Imitación de Jesucristo* y se sentía feliz cuando conseguía que lo leyeran otros".

Habría que consultar en este punto a Paul Dudon, "La recontre d'Ignace de Loyola avec Luis Vivès à Bruges (1528-1530)", *Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926*), Jaime Ratés, Madrid, 1930, vol. II, pp. 153-162, e intentar desenmascarar, sobre todo, la historia de la redacción del *Chronicon* de Polanco. Las digresiones sobre Erasmo y Vives están introducidas con fórmulas parecidas: "no se debe olvidar, *no omitiré* […]"

* Hay, acerca de este tema, una curiosa carta (de 29 de junio de 1567), en la que Ribadeneira urge a Nadal a ejecutar lo ya dispuesto por el padre general [Francisco de Borja] y que, en opinión del propio Ribadeneira, había sido ya comunicado por carta a los provinciales, a saber, que recogieran rápidamente todo lo que había escrito el padre Luis Gonzales, o cualquier otro escrito sobre la vida de nuestro padre [Ignacio de Loyola], que los custodiaran en su poder y que no permitieran que fueran leídos ni que circularan en manos ni de los nuestros ni de ningún otro. Y da como razón que como quiera que sean obras imperfectas, no es conveniente que turben ni que disminuyan la confianza que debe otorgarse a los escritos más completos. Y pide, por consiguiente, que se ponga en este asunto toda la diligencia y la prudencia necesarias para evitar el escándalo (*MHSI, Ep. Nat*., III, pp. 489-490).

* Pierre Watrigant, S. J., *Méditation fondamentale avant saint Ignace*, Bibliothèque des Exercises, Enghien, 1907. La cuestión ha sido retomada, en lo que concierne a las relaciones de Ignacio con Erasmo, en los trabajos del padre Ricardo García Villoslada a partir de 1942 (Ricardo García Villoslada, *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1956).

** Hay dos ediciones, conocidas por ejemplares mutilados; existe, además, un ejemplar completo de una edición de Toledo (1526), perteneciente a la Biblioteca Ignacio Pimentel de México, que ha pasado ahora a la Universidad de Texas (Austin).

* En la regla cuarta se afirma que Jesucristo debe ser el fin de todos nuestros actos, de todos nuestros pensamientos. (Para el "Principio y fundamento", véase *Ignacio de Loyola*, "*Écrits"*.

** "Y si se pregunta con qué fin ha sido creada la criatura racional, se responde: para alabar a Dios, servirle, gozarle (donde quien se beneficia es la criatura, no Dios). Y así como el hombre ha sido creado para Dios, es decir, para servirle, así también el mundo ha sido hecho para el hombre, es decir, para ponerse a su servicio. Así pues, el hombre ha sido puesto en el centro."

*** Véase el capítulo XXXIII: "De la inconstancia del corazón y que debemos referirlo todo a Dios como a nuestro fin último". "Es, pues, necesario, dice Dios, purificar la intención para que, sencilla y directa, se dirija constantemente a mí, sin nunca detenerse en objetos inferiores."

[6] Marcel Bataillon añade en el margen: "Habría que revisar la *Ética a Nicómaco*".

**** Capítulo XXXV: necesidad de las armas espirituales contra los asaltos de la tentación. Es en este capítulo

donde se encuentra la expresión de "soldado de Jesucristo".

* El capítulo XIX del libro I trata de los ejercicios de un buen religioso. Se dice aquí: "Si omitimos algunas veces nuestros ejercicios ordinarios por algún motivo piadoso o por la utilidad de nuestros hermanos, nos será fácil reparar a continuación esta omisión". El capítulo XXV del mismo libro, titulado "Qué se debe trabajar con fervor para enmendar la vida", tiende exclusivamente a la reforma de la vida monástica.

[7] Nuevo *lapsus* en el manuscrito: "Erasmo, en Venecia y en Roma".

[8] Para Bernardino Tovar y otros personajes mencionados a continuación, véase también el capítulo I.

[9] Véase el capítulo III.

* Y argumenta ante su antiguo confesor y padre que él, por su parte, no puede imaginar, ni concebir, ni comprender que haya nada mejor en esta vida, aparte del interés por ayudarse a sí mismo, que ayudar y asistir a muchos otros a dar buenos frutos. Pues, incluso en el caso de que no se sienta necesidad por el primer punto, se podrá ver qué provecho sin comparación ni estimación posible se obtiene del segundo (*MHSI, Ep. Ign.*, I, pp. 111-113).

[10] Marcel Bataillon añade al margen: "*Cf*. Baltanas, que todavía en 1558, en su *Flos sanctorum*, cita a Erasmo para alabar a santo Tomás". Se trata del dominico Domingo de Valtanás. Véase, para este autor, Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Droz, Ginebra, 1987, vol. I, pp. 583-584.

[11] Siguiendo el uso establecido, Marcel Bataillon llama aquí reglas de ortodoxia (por definición de difícil datación) a las "Reglas para el verdadero sentir que debemos tener en la Iglesia militante" (en la versión española llamada autógrafa) o "Reglas que se deben observar para sentir verdaderamente con la Iglesia ortodoxa" (en la última edición latina llamada Vulgata). No es indiferente que este uso sea simplemente un uso y que las reglas no se autodenominen a sí mismas "ortodoxas". La ortodoxia debe avanzar sin proclamación explícita (véase sobre este tema Susanna Elm, Éric Rebillard y Antonella Romano, *Orthodoxie, christianisme, histoire*, École Française de Rome, Roma, 1999. Pero es también, sin duda, necesario oír en las variantes de la denominación de las versiones sucesivas de los *Ejercicios* las dos preguntas planteadas por estas reglas: ¿cómo estar en la Iglesia (católica romana)? ¿Cómo estar nosotros mismos (compañeros de Jesús) en esta Iglesia?

[12] Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Picard, París, 1910, vol. I, p. 97.

[13] Esta misma lectura paralela puede hacerse en *Ignacio de Loyola*, "*Écrits*", pp. 291-309.

* "An magis expediret nos ita esse inter nos devinctos et colligatos in uno corpore ut nulla quantumcumque magna, corporum divisio nos separaret; an forte non ita expediret" (*MHSI, Mon. Const*., I, p. 3).

* "Porque este término de instituto religioso (*religionis*) o de obediencia (*obedientia*) no tiene en el pueblo cristiano la buena reputación que debería, como consecuencia de nuestras faltas y de nuestros pecados" (*ibidem*, p. 6).

** "Si queremos vivir en la obediencia (*sub obedientia*), tal vez nos veremos obligados por el soberano pontífice a vivir bajo alguna regla antigua ya aprobada, de donde vendría que no tendríamos la misma facilidad ni la ocasión de dedicarnos a la salvación de las almas que, después de la nuestra, es nuestro propósito único y se verían frustrados nuestros deseos, que, a nuestro entender, son gratos a Dios Nuestro Señor" (*ibidem*, pp. 6-7).

*** "Porque vienen a nosotros muchos que desean firmemente unirse a nosotros y ser admitidos en esta Compañía, sin que se pueda juzgar plenamente con qué fin o con qué género de vida ocuparían mejor el lugar que les corresponde" (*ibidem*, II, p. 118).

* "Si esset aliquis tanti momenti, puta nobilis, ac potentium parentum vel amicorum, de quo esset periculum si peregrinaretur vel esset in servicio hospitalitatis" (*ibidem*, I, p. 12).

[14] Hanns Rückert, *Die Theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Marcus und Weber, Bonn, 1926.

* Franz Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini, 1483-1542*, Huyés Buchhandlung, Braunsberg, 1881, p. 379.

* "De modo que no utilizan el órgano ni el ritual musical del canto en la misa ni en ningún otro oficio."

** "Pues nosotros entendemos por experiencia que todas las cosas con las que otros clérigos y religiosos adornan el culto y que han sido concebidas para excitar e inclinar las almas por medio de himnos y de misterios resultan ser, por el contrario, bastante enojosas para nosotros. Porque, de acuerdo con la forma propia de nuestra vocación, conviene que, aparte las otras cargas necesarias, estemos frecuentemente ocupados una gran parte del día o incluso de la noche en consolar a los enfermos, tanto de cuerpo como de alma."

*** "Que no se impongan bajo la pena de pecado mortal, ayunos, disciplinas, no ir con la cabeza o los pies

descalzos, ni llevar este o aquel otro color de hábito, ni tener un régimen alimenticio particular, ni penitencias, cilicios ni otras mortificaciones corporales. No prohibimos, sin embargo, estas prácticas, porque entonces las condenaríamos. Al contrario, las alabamos y las tenemos en alta estima entre quienes las observan. Pero no queremos imponer a los nuestros tantas cadenas juntas ni proporcionar por este lado excusa para suspender, llegada la ocasión, las actividades que nos proponemos."

* "De todas formas, cada cual podrá, salvo oposición de su superior, entregarse con devoción a penitencias que estima ser necesarias o útiles en su caso particular."

** "Otro sí, que no se admita en la Compañía a nadie sin haber sido probado durante mucho tiempo y con mucha seriedad. Cuando el candidato haya demostrado ser sabio en Cristo y notable por su doctrina o por la santidad de su vida, solamente entonces será admitido al servicio de Jesucristo."

*** Releamos algunas de estas reglas: "La tercera: alabar la asistencia frecuente a la misa y también los cantos, salmos y largas oraciones en las iglesias y fuera de ellas. La cuarta: alabar mucho las órdenes religiosas, la virginidad y la continencia y no alabar el matrimonio tanto como las anteriores. La quinta: alabar los votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y todos los otros medios supererogatorios. Y debe advertirse que no pueden hacerse votos más que de cosas vinculadas a la perfección evangélica. No puede, pues, hacerse voto de cosas que aparten de ella, como tomar el oficio de mercader o contraer matrimonio" [*Ignacio de Loyola*, "*Écrits"*, pp. 246-248].

* *MHSI, Script. Ign*., I, pp. 295-296 (*MHSI, FN*, I, p. 696): "quando la Compañía andaua por confirmarse, y el cardenal Ghinucci contradizía aun después de la concessión del papa" [Marcel Bataillon hace notar, en una hoja adjunta, que en la versión latina del *Memorial* de Câmara incorporada al proceso de canonización (en realidad de beatificación) de Madrid, Ghinucci ha sido sustituido por Guidiccioni].

** También sobre esas resistencias ha proyectado Tacchi-Venturi una luz nueva mediante la publicación, en los apéndices del tomo I (pp. 579 y ss.) [Pietro Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1950-1951], de extractos de Guidiccioni sobre los problemas de las órdenes religiosas. No parece que el cardenal haya dedicado una obra especial a esta cuestión, como podría creerse leyendo a los antiguos cronistas de la Compañía. Expuso sus puntos de vista sobre el monacato en su tratado *De Concilio Universali*, escrito en 1536, en Mantua, y en otro titulado *De Ecclesia*, compuesto sin duda entre 1536 y 1537.

* Juan de Mariana, *Obras*, vol. II, pp. 595 y ss. (BAE, Madrid, 1872, tomo XXXI).

** "[…] mas los nuestros siguieron un camino, aunque bueno y aprobado por la Iglesia y muy agradable a Dios, como lo muestran los maravillosos frutos que de esta planta se han cogido, pero muy nuevo y extraordinario; traza muy sujeta a tropiezos, a la manera que los que caminan por arenales y por desiertos, donde no se ven pisadas ni camino, corren gran peligro de perderse y de no llegar al fin y paradero de su jornada.

"Esto sospecho yo fue la causa porque casi todas las demás religiones en sus principios se arrimaron a alguna de las reglas antiguas de san Agustín, san Benito, etc.; tiene esta dificultad mayor fuerza en nuestra congregación, por cuanto de propósito *muchos de los nuestros, por no parecer frailes, se han apartado del todo de las costumbres, reglas, ceremonias y hasta de los vocablos que usan todas las demás religiones*, de que por ventura, salvo su instituto, se pudieran aprovechar con humildad y ayudar" (*ibidem*, p. 596). Las cursivas son nuestras.

[15] Ignacio de Loyola murió el 31 de julio de 1556. Esta declaración tuvo lugar algunos meses más tarde, en el contexto de las primeras recopilaciones de testimonios que marcan los inicios de la construcción de la memoria del futuro san Ignacio.

* Según los *Scripta Ignatiana* (II, p. 60), el santo varón envió finalmente a España, el año [15]53, al muy reverendo padre Nadal, con las *Constituciones* que había meditado profundamente durante 10 años, tras haber consultado las reglas de los padres que le han precedido y de haberse informado primeramente de la experiencia de todas las órdenes (a las que dedicó siempre reverencia y una afición insignes).

* "Y si debía entrar en una orden [antigua] sería una orden no reformada, de vida disoluta (*dissoluta*). Porque podría entonces sufrir y merecer mucho ayudando a su perfeccionamiento" (*MHSI, Chronicon*, I, p. 31).

[16] El destino de las primeras agrupaciones iñiguistas, tema poco explorado (también bajo este aspecto es notable el curso de Marcel Bataillon), permite reconstruir —como demuestran bien estas ampliaciones— los estadios sucesivos de la evolución del fundador de la Compañía de Jesús. El enfoque de Marcel Bataillon testifica una atenta y concentrada lectura de los *Acta* de Gonçalves, en los que siguen aflorando todavía esas capas arcaicas, esos "posibles". Pero se advertirá —y es aquí donde se encuentra, a nuestro entender, el punto esencial— que

esta genealogía no desemboca en una utopía primitiva: a lo largo de esa travesía se va desvaneciendo el hábito del monje, aunque Marcel Bataillon ha subrayado también un movimiento inverso, el que va, en concreto, de las deliberaciones de 1539 a las *Constituciones*, no sin "contradicciones íntimas", sobre las que vuelve el autor al final de este capítulo.

* *MHSI, Mon. Fabri*, p. 622.

* *Mem. Ca.*, pp. 219-220.

** En una carta fechada el 21 de mayo, Araoz informaba a Le Fèvre que el buen Muñoz, el clérigo, había predicado en Santa María con el habitual alboroto de los oyentes. Añadía que creía que doña María de Mendoza (la mujer del comendador Cobos) se había levantado y abandonado el lugar y que uno de los del Consejo le había preguntado si era de los nuestros. "Que Dios, que bien nos mortifica, tenga piedad de él" (*MHSI, Mon. Fabri*, p. 430). Y el 20 de junio, a Íñigo: "Aquí está un clérigo vestido de buriel, muy a la apostólyca, *mente captus*, y a predicado, y de tal manera escandalizado, que donde una vez predicaba no le dexaban otra, y a pensado el vulgo, y aun otros muchos, que fuese de nuestra Compañía, y anse escandalizado mucho en que le dexásemos predicar. Y más, por verle más austeramente vestido que nosotros, algunos […] le tenían por nuestro superior y dezian que él era el Inigo" (*MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 291).

* "Deseo que sean dignos de ser reverenciados, pero a consecuencia de la integridad y la severidad de su vida, no sólo por sus títulos o por un hábito teatral (*ornatum tragicum*)" (*ibidem*, p. 870).

[17] Marcel Bataillon traduce literalmente el término español "reducir", frecuente en la pluma de los jesuitas (recuérdense, por ejemplo, las "reducciones" del Paraguay). Pero también se le puede entender en el sentido de *conduire* (conducir o reconducir) e incluso de convertir.

* Lección quinta, pp. 222-223, de la edición conjunta de los cursos de Michelet y de Quinet en el Collège de France, Edgar Quinet, *Des Jésuites* [1843], Pauvert, París, 1966.

[18] La edición de los *MHSI* (1934-1938).

[19] Marcel Bataillon añade en el manuscrito: "¿impuesta por el voto de pobreza?" Es un poco juego de palabras entender todo el problema de la comprensión de la "pobreza" monástica en cuanto vida mendicante como privación de toda propiedad a título personal que no excluye una propiedad comunitaria. La Compañía de Jesús intentaría una conciliación de estas dos formas con pobreza de las casas y las iglesias, por un lado, decidida por Ignacio en 1545, y el acceso de los colegios a un régimen de rentas fijas, por otro, establecido desde la fundación de la orden en 1540. Me permito remitir en este punto a mi introducción a Ignacio de Loyola, *Journal des motions intérieures* (editado bajo la dirección de Pierre-Antoine Fabre, Lessius, Bruselas, 2007).

[20] Tanto el manuscrito como el texto impreso siguen esta lectura. La mantenemos, pues, aunque se trata, probablemente, más bien de "austeridades".

* "Yo he representado al padre Nadal el deseo que tenía de me andar con él para lo servir, y juntamente *aprender con él el modo de la Compañía, porque verdaderamente, Padre, yo no lo entiendo ny aun sé bien, como conviene, el fin de la Compañía*: y como veo que a falta de otros me emplean en negocios della, *parecíame que convenía que yo la entendiesse*" (*MHSI, Ep. Nat.*, I, p. 774). Torres a Ignacio, desde Lisboa, agosto de 1553. Las cursivas son nuestras.

[21] Marcel Bataillon volverá sobre Simão Rodrigues al año siguiente, en el curso sobre los jesuitas en Portugal (véase nuestra presentación). Sobre la historia de esta crisis puede leerse hoy día Pierre-Antoine Fabre, Jean-Claude Laborie, Carlos Zeron e Inés G. Zupanov, "L'affaire Rodrigues", en Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent (dirs.), *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, École Française de Rome, Roma, 2007.

[22] Este rodeo de Bremond es significativo para un grupo al que la historiografía jesuita ha concedido escasa atención. Véase Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, bajo la dirección de François Trémoliéres, Jerôme Millon, Grenoble, 2006. (Véase también, más recientemente, en concreto acerca del espíritu profético de los jesuitas de Gandía, Pierre-Antoine Fabre, "L'histoire à faire", *Recherches de Sciences Religieuses*, núm. 4, 1991, pp. 615-631.)

* Uno de ellos, Gaspar López, escribiendo desde Jerez a Íñigo para expresarle su impaciencia por ser admitido en la Compañía, la definía: "Religión tan alta y tan acertada, donde por maytines y prima, y en lugar de canto de las otras horas canónicas, se haze oration mental, para cobrar fuerças para después salir a lavar los pies de los pobres de Christo" (*MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 509).

III. LA ENTRADA DE LA COMPAÑÍA EN ESPAÑA ACLARADA A LA LUZ DE LAS VOCACIONES DE TORRES Y NADAL

LA ENTRADA de la Compañía en el país de origen de Íñigo, en el suelo recorrido por el primer apostolado de los iñiguistas, es una historia compleja en la que los destinos individuales desempeñan su papel dentro de un diseño global y donde la psicología individual y la colectiva se entrecruzan en combinaciones inextricables. Aquella entrada no pudo convertirse en realidad sin una labor previa de conquista de la opinión pública que fue en muy buena parte tarea cumplida por los nuevos reclutamientos. En principio, la adhesión misma de los nuevos jesuitas supone en amplia medida una preparación, se podría decir incluso que una conversión del ambiente. El rápido crecimiento de la Compañía fue el resultado de una serie de conversiones y poco menos que de cambios radicales, individuales o colectivos, al menos en España, donde el primer apostolado de Barcelona, Alcalá y Salamanca había dejado tras de sí una reputación a un mismo tiempo sospechosa y prestigiosa, y el segundo apostolado, en París, había despertado asimismo múltiples ecos. Existía una estrecha relación entre los ambientes teológicos parisinos y los de Alcalá. Resulta sorprendente observar que, en la reunión de los iñiguistas en Italia, en 1537, se habían unido a Íñigo y a Cáceres una docena de discípulos (Laínez dice que "diez o doce").[1] Aparte los dos primeros, que figuraban como iniciadores, y si prescindimos de un cierto bachiller Hoces, atraído y a la vez inquietado por Íñigo en la misma Venecia, y de un tal Arias, que le abandonó en Venecia y de quien no se sabe nada, salvo sus infamias como sacerdote "solicitante", todos los españoles de la Compañía primitiva, con la sola excepción de Francisco Javier, habían pasado sucesivamente por Alcalá y París: Íñigo, Cáceres, Laínez, Salmerón, Bobadilla; todos habían sido *complutenses* antes de ser *parisienses*.

Según la tradición de la Compañía, Laínez y Salmerón partieron de Alcalá hacia París atraídos por el prestigio espiritual de Íñigo. Pero si examinamos las adhesiones peninsulares más preciosas recibidas por la Compañía entre los años 1538 y 1545, observamos que el doctor Ortiz, su más poderoso apoyo exterior, había conocido a los iñiguistas en París y al principio les fue hostil, antes de convertirse en su hombre en Italia; que Torres, Nadal y Miona se encontraron con los iñiguistas en París tras haberlos conocido en Alcalá, aunque mantuvieron durante mucho tiempo una actitud de reserva, si no ya adversa, frente a ellos antes de unirse a la Compañía en el clima del optimismo surgido a consecuencia de sus primeros éxitos. No todas las conquistas alcanzadas por la Compañía en aquellos años decisivos tuvieron este carácter. Cuando en el año 1540 se perfilan vocaciones en torno a Francisco Javier, que buscaba compañeros para partir hacia las Indias Orientales, esas vocaciones surgían entre sus antiguos conocidos de París: "Somos ya seis —escribía el 22 de octubre— todos conocidos de Paris, sino Don Pablo y Manuel de Santa Clara".[2] Se trataba de antiguos becarios del rey de Portugal del

Colegio de Santa Bárbara. Pero notemos asimismo que, al igual que el doctor Ortiz, también el anciano Gouvea, director del citado colegio, había comenzado siendo hostil a los iñiguistas en los primeros tiempos de su apostolado parisino, antes de escribir al rey de Portugal, en 1538, la más calurosa recomendación en favor de los iñiguistas que habían partido de Francia en dirección a Italia. Así pues, también en este caso hay conversión, metamorfosis de hostilidad en adhesión. Los jesuitas no pudieron resistir la tentación de comparar aquellos cambios con el de san Pablo, primero perseguidor de los discípulos y luego convertido en el camino de Damasco. La deformación hagiográfica de los inicios de la Compañía ha abusado un tanto de este esquema dramático y simplista. En el caso de Nadal, la leyenda no ha contado con licencia para deformar las cosas acentuando la hostilidad, porque el propio Nadal nos ha dejado una sobria autobiografía. Comprobaremos que, en el caso de Torres, ha intervenido la deformación, pero el análisis de algunos documentos nos permite reconstruir una evolución más verosímil, no sin analogías, a pesar de las diferencias de temperamento, con la de Nadal. Una evolución que no puede explicarse únicamente en virtud de los reconocimientos oficiales de ortodoxia que Íñigo consiguió en encarnizada batalla a fuerza de enfrentarse a sus adversarios, a fuerza de reclamar que se le juzgara y se le hiciera justicia. Es, de todas formas, incuestionable que aquellas sentencias ejercieron una influencia decisiva.[3]

A su llegada a Lisboa, Francisco Javier y Rodrigues fueron recibidos por el rey y la reina, que se informaron sobre los inicios de la Compañía y les preguntaron acerca de las persecuciones de que habían sido víctimas en Roma. “Mucho se holgaron de saber cómo se manifestó la verdad y de que llevamos tanto las cosas delante, que vino a conoscerse la verdad de lo que nos imponían. Desea mucho Su Alteza ver la sentencia que se dio en nuestro favor”, escribía Francisco Javier (*MHSI, Mon. Xav.*, p. 214). Esta firmeza es edificante. Pero la sentencia, por mucha publicidad que se le diera, no era bastante. Era una garantía negativa. Hacía falta el ejemplo viviente de los nuevos apóstoles, el relato de sus éxitos positivos para que cambiara la opinión acerca de ellos, para dar una interpretación favorable a su manera de actuar, materia eminentemente equívoca, tan fácil de trocarse en agitación iluminista desde el momento en que se rechazaba ver en ella una imitación auténtica de los primeros apóstoles. Podemos señalar, sin ninguna duda, las dos características distintivas que forjaron la celebridad, un tanto escandalosa, de los jesuitas.

Se distanciaban, en primer lugar, de las costumbres del ambiente social al que pertenecían; rompían ciertos vínculos familiares o profesionales para abrazar el servicio de Dios en pobreza. Se trataba de un punto muy sólido en la doctrina de Íñigo, según la cual sus discípulos debían deshacerse de aquellos vínculos. Así se lo hacía saber a su hermano Martín García de Oñaz, en una carta fechada a finales de junio de 1532, en la que le explicaba por qué no le escribía con mayor frecuencia.

> Viniendo á propósito, bien há cinco ó seis años, que frequentius os escribiera, si no me obstaran dos cosas: la una, impedimentos de estudios y muchas conversaçiones, mas no temporales; la otra, en noter probabilidad ó coniecturas suficientes para pensar que mis cartas podrían causar algún sevicio y alabanza á Dios N. S., y descanso alguno á mis deudos y parientes *secundum carnem*, para que también *secundum*

spiritum lo fuésemos, y simul nos ayudásemos en las cosas que para siempre nos han de durar. Porque es así verdad: tanto puedo en esta vida amar á persona, quanto en servicio y alabanza de Dios N. S. se ayuda, *quia non ex toto corde Deum diligit, qui aliquid propter se et non propter Deum diligit*.[4]

Y[5] un poco más adelante, justificando aquella indiferencia frente a lazos familiares que no estén corroborados por una fraternidad del amor de Dios, afirma: "Un hombre en esta vida tener vigilias, ansias y cuidados para mucho edificar, augmentar paredes, rentas y estado, para dexar en la tierra mucho nombre y mucha memoria, *non est meum condemnare, laudare autem nequeo* […]"

En una carta a Jaime Cazador, fechada en Venecia, el 12 de febrero de 1536, ruega al archidiácono de Barcelona que aconseje a su amigo común, el mosén Claret, anciano y enfermo, a fin de que se prepare para la vida eterna disponiendo de sus bienes en favor de los pobres ya que carece de herederos directos, y que lo haga mejor en vida que no mediante disposición testamentaria. Porque aunque reconoce que los deberes frente a los cercanos y la familia tienen preferencia en igualdad de necesidades ("entiendo ser mejor dar a pobres quando la necesidad no es igual entre parientes y pobres no parientes"), se revuelve contra la idea de dejar la herencia a otros "para que alimenten caballos y perros de caza, honores y grandezas mundanas". San Gregorio —dice— distingue dos grados de perfección: uno cuando se deja todo lo que se tiene a sus parientes y prójimos para seguir a Cristo, Nuestro Señor; y el otro, que él señala como superior, cuando se abandona todo y se distribuye entre los pobres según la palabra de Cristo en san Mateo: "Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo".[6]

En la sociedad católica de los tiempos de Íñigo aquella ruptura con la familia y aquella adopción de una vida en pobreza habían adquirido ya una forma consagrada, la del monacato. La novedad admirable o escandalosa de los iñiguistas consistía en convertir a la gente a la pobreza y al servicio puro de Dios sin entrar en un convento. Hemos visto el revuelo causado en París por la conversión del doctor Juan de Castro (que al final se hizo cartujo), de Peralta y de Amador al apostolado de los iñiguistas y cómo aquel escándalo elevó a un grado máximo la irritación del anciano Gouvea, director de Santa Bárbara, contra Íñigo. Otro caso memorable fue el de Juan de Polanco, futuro secretario general[7] de la Compañía, perteneciente, como Juan de Castro, a la rica burguesía mercantil de Burgos y que, frente a una brillante carrera eclesiástica, cuando ya era *scriptor apostolicus*, es decir, una especie de notario o protonotario apostólico, se hizo jesuita, el año 1541. La familia protestó contra lo que creía ser una desviación de su hijo hacia una empresa poco limpia. Tenemos una instrucción muy curiosa de Íñigo para Araoz, redactada sin duda en febrero de 1542, cuando Araoz estaba a punto de partir para su segunda ronda de propaganda en España. Le comunica que los padres del maestro Juan de Polanco viven en Burgos.

Maestro Juan Polanco tiene en Burgos padre y madre, el padre llamado Gregorio de Polanco, regidor de la ciudad, y un hermano, que tienen entre otros, llamado asímismo Gregorio de Polanco, los quales padre y hermano están muy mal ynformados, y mucho desedificados de mí, y consequenter de la Compañía, á tanto

que escribe al maestro Polanco cosas de lástima á él, porque á nosotros se allega, y de nosotros, no de pecados actuales circa bonos mores, mas pintándonos como les plaçe, y entre otras cosas siento que, al juicio dellos, el mismo Polanco no sería seguro de la inquisición, llevando nuestra conbersación y dotrina. Por tanto, mirando en ello y encomendándolo á Dios N. S. la cosa, si se os ofreciere sea á propósito, caminando para otras partes, llegaros á Burgos para quitar este escándalo con la palabra del Señor, ó tener modo que algunos inquisidores escriviesen de nuestra dotrina, si con ellos tuviésedes alguna ó mucha intrinsiqueça, y haréis quanto el Señor os diere. Si por bentura ubiésedes de yr á Burgos, tened en memoria que todos aquellos que an tenido sus hijos ó parientes, ó á lo menos ut in plurimum, en París que estará desedificados de mí, porque quando maestre Joán de Castro, bachiller en theología, que después se hizo dotor, era burgalés, andubo pidiendo por Dios por las calles de París, aviendo distribuido lo que tenía en pobres; y como en sumo grado todos sus conterráneos se resentiesen, todo se atribuía á mí; el qual se hizo después fraile cartuxo. Los tales que entonces yo conoçía en París, eran Garai, Sallinas, Malvenda, Astudillo; por tanto, de todos estos linages ó casades ternéys adbertencia: parecióme vien avisaros en el Señor nuestro.[8]

Documento muy ilustrativo que nos muestra las grandes precauciones con que la Compañía avanzaba sobre el terreno español, donde tenía que enfrentarse a los desafortunados rumores surgidos en la época del apostolado de Alcalá, a pesar del resultado negativo de los procesos de 1526-1527 y del testimonio favorable del vicario Figueroa, así como a las noticias que llegaban a España sobre el apostolado parisino.

Por lo demás, el revuelo causado por la conversión a la pobreza, fuera con o sin hopalanda, y más aún cuando ya no existía un hábito parecido al de los frailes, era tan sólo el aspecto más extrínseco de la sensación provocada por los iñiguistas. Este tipo de conversión sólo podía aparecer en la España de 1540 como la manifestación de un iluminismo sospechoso. Eso —pensaban los padres de Polanco— era carne de Inquisición. Y si hubieran podido ver las cosas más de cerca, si hubieran recibido información adicional a través de algunos tránsfugas como Juan de Castro, convertido en cartujo, sobre el modo de incorporación de los jesuitas a la Compañía, se habrían sentido tal vez aún más alarmados, habrían olido el peligro de algún tipo de iluminismo de inspiración diabólica. Me refiero a los *Ejercicios*, pensados para obtener una especie de confirmación divina de la vocación. La incorporación de nuevos apóstoles a la Compañía de los iñiguistas se hacía en dos tiempos. El primero era la adhesión otorgada a las enseñanzas de Íñigo, la voluntad de avanzar por la misma senda de servicio a Dios en pobreza. El segundo, en el que radicaba la más audaz innovación del grupo, era el recurso a Dios mediante la meditación, en la que el discípulo se situaba con esmero en un estado de indiferencia a todo cuanto no fuese la gloria de Dios, esperando que la decisión viniera de lo alto y entregándose a esta nueva vida si le parecía claramente que ésa era la voluntad de Dios. Tales eran los famosos ejercicios de elección, que nada tenían que ver con aquellos primeros ejercicios destinados a poner en orden la conciencia. Estos segundos eran propuestos por los jesuitas a sectores muy amplios. Entre el público simpatizante gozaban de prestigio los ejercicios completos, de los que era sabido que constituían la característica de la Compañía. Pero los ejercicios completos decisivos, los de elección, se hacían para saber si se será, o no, jesuita, o si se servirá mejor a la gloria de Dios permaneciendo en el estado anterior, sin romper con la profesión o la familia. Está fuera de toda duda que los primeros jesuitas vieron aquí el carácter distintivo y divino por excelencia de su vocación. Leamos el resumen de los orígenes de la Compañía

en la carta de Laínez. En el momento en que Íñigo deja a sus compañeros de París, "hasta diez o doce dellos por via de oración se avian determinado de servir a nuestro señor, dejando todas las cosas del mundo".[9]

Los ejercicios de elección de los primeros jesuitas eran una especie de vela de armas heroica, acompañada de extraordinarias abstinencias y mortificaciones. Por el tiempo en que Gonçalves recopilaba los dichos de Íñigo y moría en Roma el papa Julio III, el eclesiástico y funcionario de la curia Martinengo estaba dispuesto a hacer los *Ejercicios*, ya prácticamente a punto de ingresar en la Compañía. Pero de pronto, con gran indignación de Íñigo, abandonó los *Ejercicios* declarando que su deber profesional le reclamaba en otra parte. Ocurría que el nuevo papa elegido por el cónclave, Marcelo II, era amigo de Martinengo, a quien nombró cardenal. Y Martinengo renunció a la Compañía.

A propósito del incidente de los *Ejercicios* de Martinengo, el fundador recordaba melancólicamente a Gonçalves los ejercicios de los primeros iñiguistas:

> Primeramente, que agora ya no valía nada, hablando del rigor con que se daban los exercicios al principio; que entonces ninguno los hacía que no estuviese algunos días sin comer *(nemine tamen persuadente);* y que agora esto no se atrevería a consentillo más de un día [a] algún subjecto recio, aunque de lo pasado no tenía ningún escrúpulo. Todos los Primeros Padres hicieron los exercicios exactamente y apartados; y el que menos abstinencia hizo, estuvo tres días sin comer ni beber ninguna cosa, excepto Simone, que por no dexar sus estudios y no andar bien sano, no dexó su casa, ni hizo ninguno de estos estremos, sino que le daba el Padre las meditaciones, etc. Fabro hizo los exercicios en el arabal de S. Iaques, en una casa a mano esquierda, en tiempo que el río Secana [el Sena] se pasaba con carretas por estar helado. Y aunque el Padre tenía esta advertencia de mirar en los labios si se pegaban, para saber si no comía el que se exercitaba, quando examinó a Fabro halló que ya había seis días naturales que no comía ninguna cosa, y que dormía en camisa sobre las barras [de leña] que le traxeron para hacer fuego, el qual nunca había hecho, y que las meditaciones hacíalas sobre la nieve en un cortil. Como el Padre esto supo, le dixo: "Yo pienso cierto, que vos no habéis pecado en esto, antes habéis merecido mucho; yo volveré antes de una hora a vos, y os diré lo que habéis de hacer". Y ansí se fue el Padre a una iglesia cercana a hacer oración; y su deseo era que Fabro estuviese tanto tiempo sin comer, quanto el mismo Padre había estado [estuvo siete días sin comer, según el *Relato del Peregrino* (T.)], para lo cual le faltaba poco. Mas aunque esto deseaba, no se atrevió el padre a consentillo después de hecha oración; y así se volvió a hacelle fuego y de comer.[10]

En cuanto a Francisco Javier —seguía el fundador—, a todas las abstinencias añadía la mortificación suplementaria de atarse con una cuerda para vencer su amor apasionado por el movimiento, porque era muy deportista y uno de los mejores saltadores de entre los que lo practicaban en una isla del Sena. Los *Ejercicios espirituales* hechos en estas condiciones estaban ciertamente aureolados por la leyenda, gloriosa para los simpatizantes, sospechosa para los adversarios.

Se comprende bien, en todo caso, que en España, donde el peligro iluminista estaba considerado como un mal endémico, se cernía la sospecha del iluminismo sobre un modo de toma de decisiones consistente en ponerse en estado de recibir una orientación, una moción de Dios. "Determinarse por vía de oración", en palabras de Laínez. Escuchemos ahora a san Francisco Javier, que, mientras esperaba en Lisboa el momento de su partida y se dedicaba al reclutamiento de misioneros, se sentía tan impaciente por saber si

algunos amigos de la Compañía, en Roma, que se habían mostrado deseosos de entrar en ella, habían dado el paso decisivo. "Témome —decía— que hay algunos que dessean hallar paz no entrando en ella y hasta que entren podrá ser que no la hallen." Y en aquella célebre carta, escrita desde Cochin el 15 de enero de 1554, describiendo la gran obra de las misiones en tierras lejanas y la tarea inmensa que le quedaba por cumplir, exclamaba:

> Muchas veces me mueven pensamientos de ir a los estudios de esas partes dando voces como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la Universidad de París, diciendo en Sorbona a los que tienen más letras que voluntad para disponerse a fructificar con ellas: ¡Cuántas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno, por la negligencia de ellos! Y así como van estudiando en letras, si estudiasen en la cuenta que Dios nuestro Señor les demandará de ellas, y del talento que les tiene dado, muchos de ellos se moverían tomando medios y exercicios espirituales para conocer y sentir dentro de sus ánimas la voluntad divina, conformándose más con ella que con sus propias afecciones, diciendo: "Señor, aquí estoy, ¿qué quieres que yo haga? Envíame donde quieras, y si conviene, aun a los indios" [recuerdos de la "Pasión de santo Tomás"].[11]

Francisco Javier insiste: los estudiantes que pueblan las facultades de artes y de teología más aspiran a dignidades, beneficios y obispados que a los deberes inherentes a estas dignidades, pues, en resumen, eligen según sus afectos desordenados, temiendo que Dios no quiere lo que quieren ellos, "no consintiendo las desordenadas afficiones dexar en la voluntad de Dios nuestro Señor esta elección".

No creo que haya ningún texto que exprese con tanta elocuencia la importancia que los jesuitas de los primeros tiempos atribuían a los *Ejercicios* como modo de incorporarse a su grupo. Este llamamiento patético, lanzado desde la India, debió afectar a Nadal y decidir el sentido de su vocación que no habían sido capaces de determinar, 12 años antes, en París, las invitaciones personales de Íñigo y de sus compañeros. Es verdad que en aquella misma carta Francisco Javier daba gracias a Dios por haber escuchado su ardiente deseo; a saber, la confirmación de la regla y del género de vida iñiguista —o, con otras palabras, la transformación de apóstoles francotiradores en ejército regular—. Nadal confiesa que en París mantenía una actitud reservada por miedo a que aquellos francotiradores no se convirtieran algún día en víctimas de la Inquisición. Rozamos aquí de cerca, anticipando un poco el estudio detallado de la conversión de Nadal, la labor de modificación de la opinión pública que la Compañía naciente tendría que llevar a cabo, de manera muy especial en el suelo español.

No avanzó aquí, al contrario de lo que había ocurrido en Portugal, por la senda fácil de la invitación regia. Baste recordar que Francisco Javier había hecho el viaje de Roma a Lisboa en compañía de don Pedro de Mascarenhas, embajador de Portugal ante la Santa Sede.[12] En España, en cambio, hemos visto con qué circunspección tenía que dirigirse Araoz, ya en el año 1542, a la burguesía mercantil de Burgos, conmocionada por la adhesión de Polanco a la Compañía, que reavivaba la vieja preocupación del caso de Juan de Castro. Había aquí más de un punto sensible para los emisarios de la Compañía.

Íñigo había hecho en 1535 una última salida por tierras españolas. Ya maestro en artes por la Universidad de París, pero todavía no sacerdote, había desarrollado en su

país natal, en Azpeitia, una campaña de catequización entre los niños y de homilías a los adultos, que incluía la reforma de costumbres del clero concubinario. Para marcar bien la continuidad de este apostolado que venía desarrollando desde los días de Manresa, había rechazado la hospitalidad de su hermano en la casa solariega familiar y se alojaba en el hospital de Azpeitia. Aquella primavera azpeitiana, santificada por numerosas predicaciones al aire libre, en la lengua del país, había sido para Íñigo una bocanada de aire fresco y familiar del que tan necesitada estaba su salud, la inmersión postrera en el ambiente natal en el que venía a establecer relaciones nuevas, no fundadas en el hado del nacimiento sino en la vocación del servicio a Dios.[13] Pero ahora ya no se trataba del inicio de un nuevo apostolado itinerante a través de la península. Hasta donde se puede saber, estaba ya resuelto a llevar a cabo, con su grupo de apóstoles, la peregrinación a Jerusalén que había sido el punto de partida de su apostolado personal. Debían embarcar en Venecia. Tenía el propósito de trasladarse a este puerto para preparar la travesía de aquella importante expedición y, mientras esperaba el momento de la llegada de sus compañeros, acabar sus estudios de teología en la Universidad de Bolonia. Este último punto se desprende claramente de una carta suya a Jaime Cazador, escrita el 12 de febrero de 1536, en Venecia, donde se hallaba desde hacía un mes y medio, sin apenas haber puesto pie en Bolonia, cuyo clima había resultado pernicioso para su salud. Entre Azpeitia y Bolonia, ¿qué había hecho durante la segunda mitad del año 1535? Un viaje, en muy amplia medida de carácter diplomático. Su itinerario estuvo jalonado por los países de origen de sus principales discípulos y su misión entre las familias de Francisco Javier, de Laínez, tal vez de Salmerón, parece haber tenido una finalidad parecida a la de su visita a su Azpeitia natal: conseguir que los familiares aceptaran aquel nuevo género de vida en el que se habían embarcado, persuadirles de que se trataba de un camino seguro, ortodoxo. Tenemos la carta que Francisco Javier le había encomendado para su hermano. Es un documento que prueba con absoluta evidencia que para Íñigo, cuyo ascendiente personal era grande, trataba de superar con su presencia las muy graves prevenciones que los de Azpilcueta abrigaban sobre él: "Y crea V. md. que si [Íñigo] fuera tal cual le informaron, no fuera a su casa de V. md. a entregarse en sus manos; porque ningún malhechor se entrega en poder de aquel a quien ha ofendido; en esto solo puede V. md. conoscer muy á la clara ser falso quanto á V. md. informaron del S^or^ Maestre Iñigo".

Francisco Javier insiste, y es detalle significativo, en las cuestiones de la herejía que habían estallado muy recientemente en París (en clara y visible alusión al tema de los pasquines). Pues —dice— si el maestro Íñigo no le hubiera hecho, entre otros muchos, el servicio de apartarle de ciertas malas compañías cuya peligrosidad no había sabido discernir a causa de su inexperiencia, se habría visto infaliblemente implicado, como lo estuvo, al parecer, uno de sus sobrinos, que tuvo que huir de París. "Y esto sólo no sé cuándo podré yo pagar al Sor Maestre Íñigo, que él fue causa que yo no tubiese conversación ni conoscimiento con personas, que de fuera mostraban ser buenas y de dentro llenas de heregías como por la obra ha parescido."

En esta carta, Francisco Javier no se muestra tan radicalmente entregado a la pobreza

como Íñigo. No rechaza, como éste, las ayudas financieras de la familia. Escribe a su hermano:

> Y si V. md. me quisiera hacer merced de aliviar mi mucha pobreza, podrá dar lo que V. md. mandare al S^or^ Íñigo, dador de la presente; porque él a de yr a Almazán, y llevar ciertas cartas de un estudiante mui amigo mío, el cual estudia en esta Universidad, y es natural de Almazán, y es mui bien proveído, y por parte muy segura, el cual escribe a su padre que si el S^or^ Íñigo le diere algunos dineros para ciertos estudiantes de París, los embíe juntamente con los suyos, y en la misma moneda. Y pues se ofreze vía tan segura, suplico a V. md. aya memoria de mí.[14]

Así pues, Laínez, cristiano nuevo, vástago de la burguesía mercantil, estaba ampliamente amparado por su familia y recibía, sin duda, subsidios paternos mediante letras de cambio. Ignoramos si su padre abrigaba, como la familia de Francisco Javier, prevenciones contra Íñigo y si la visita del apóstol era tan necesaria en este caso como la de Pamplona. Ignoramos también si la razón de ser de la visita de Íñigo a Toledo era llevar a cabo ciertas gestiones ante la familia de Salmerón, tal como el padre Dudon supone, o —suposición igualmente verosímil— ante la familia de Peralta, cuya conversión a la pobreza en compañía de Amador y de Juan de Castro había hecho tanto ruido. En todo caso, la última etapa de su viaje antes de embarcarse para Italia parece haber tenido como objeto una conversación con el doctor Juan de Castro, aquel antiguo compañero de los días de París, de cuyo descarrío se acusaba a Íñigo y que eligió hacerse cartujo en vez de agregarse al grupo de los iñiguistas. "En Valencia —dicen los *Acta*— habló con Castro, que era fraile cartujo." De hecho, Castro se encontraba en la región valenciana, en la cartuja de Val de Cristo, cerca de Segorbe. En resumen, y a excepción de Azpeitia, donde desarrolló su apostolado ante las miradas de su familia al tiempo que recuperaba una salud quebrantada, el viaje de 1535 parece haber tenido como finalidad confirmar las amistades o eliminar las prevenciones suscitadas por su apostolado parisino, no la de recorrer de nuevo España como apóstol, y menos aún la de reavivar los recuerdos del antiguo apostolado. Íñigo se mantenía en contacto con sus devotos de Barcelona, y más en concreto con Isabel Roser, que seguía ayudándole en sus estudios con un subsidio, pero no parece que pasara por Salamanca, ni por Alcalá o por Barcelona o, en todo caso, esas etapas no están mencionadas en los *Acta*.

Cuatro años más tarde la situación experimentó un cambio radical en virtud de la aprobación pontificia y de las peticiones que llevaron a la Compañía a constituirse en congregación de misioneros destinados a misiones tanto en tierras lejanas como cercanas, es decir, en varios países europeos. El cambio se debió también a la idea de los colegios, que le permitieron asentar el pie en las universidades y poseer residencias estables. Parecía inimaginable que los jesuitas no se instalaran en España. Por otro lado, sentían que las dificultades eran aquí mayores que en otras partes, precisamente porque Íñigo había dejado en las dos grandes universidades de Alcalá y Salamanca el recuerdo de aventurero espiritual o, poniendo las cosas bajo luz más favorable, de caballero andante sospechoso de un iluminismo *a lo divino*. De ahí el interés extremo de los viajes

sucesivamente emprendidos por Araoz y Le Fèvre[15] entre 1539 y 1545, con el objetivo evidente de disipar las prevenciones que aún persistían contra Íñigo y de transmutar el plomo de los recuerdos dudosos en el oro de la gloria nueva.

Antonio de Araoz emprendió su primer viaje a últimos de septiembre de 1539, algunas semanas después de la aprobación verbal pontificia obtenida por los iñiguistas a instancias de Contarini y tal vez antes de que afloraran las dificultades que retrasaron la publicación de la bula.[16] Antonio de Araoz era un joven licenciado en teología por la Facultad de Salamanca, pariente de Íñigo, que, recién salido de su universidad, se trasladó a Roma, a finales de 1538, para unirse a los iñiguistas. Todavía no había ingresado en la Compañía ni había tomado parte en las deliberaciones de los fundadores. No era aún sacerdote, pero tenía talento para la predicación y don de gentes. Podía desempeñar muy bien la misión de embajador de la Compañía y con este título partió, a la vez que para poner en orden los asuntos familiares antes de entrar en la congregación. Llevaba además, según Salmerón, una carta que le acreditaba ante Juan Laínez y que solicitaba de este hombre de negocios un subsidio de cinco o 10 ducados "por cosas a él y a nosotros convenientes".

Araoz desembarcó en Barcelona el 19 de octubre de 1539. Permaneció allí tres días, entregó las cartas de Íñigo al archidiácono Cazador y al mosén Joan Claret y disfrutó de la sensación que produjo entre los fieles del Peregrino la nueva de la aprobación pontificia. El archidiácono, hombre prudente, se felicitó de que aquella aprobación hubiera estado precedida por un proceso cuyo resultado final fue limpiar de toda sospecha la vida y la doctrina de Íñigo. En aquellos tres días circularon por toda Barcelona estas buenas nuevas: Araoz fue asal tado por visitantes, religiosos y seglares, que querían obtener más información. A partir de aquel momento se afianzó en muchos de ellos el deseo de contribuir a la fundación de un colegio. Tras una visita a Montserrat, donde también la noticia fue motivo de alegría, Araoz partió para Zaragoza. En las paradas, a lo largo del camino, predicó sermones o, por mejor decir, exhortaciones. Algunos le confiaron la dirección de sus conciencias. Luego prosiguió hasta Almazán, donde visitó a Juan Laínez, pues tenía gran necesidad de la ayuda pecuniaria solicitada en la carta de Salmerón.

> Yo partiré, a Dios nuestro Señor plaziendo, mañana la vía de Almaçán, adonde pienso llegar con nesçesidad de la caridad que se le pide, porque son tantos los gastos y caristía de toda esta tierra, que si no fuese a testigo de vista, ternía por desonesto dar cuenta del gasto pasado y del que espero.[17]

Es gran lástima que no poseamos la carta en que Araoz da cuenta de la segunda parte de su viaje, pasada en la corte. Es la corte del príncipe heredero y de las infantas, porque la emperatriz había muerto en Toledo y hacía ya varios meses que el emperador había partido para Gante. Sólo conocemos las gestiones que Araoz llevó a cabo por el resumen de la crónica de Polanco y por las alusiones de una carta posterior. Íñigo contaba, desde mucho tiempo atrás, con la protección de doña Leonor de Mascarenhas, dama portuguesa de la corte de la difunta emperatriz, emparentada con el embajador en cuya compañía había partido Francisco Javier de Roma para Lisboa, aquella misma primavera

de 1540. Doña Leonor era el aya de los infantes reales. Dispensó buena acogida a Araoz, que pudo hablar a las infantas, es decir, a las princesas María y Juana, hermanas del futuro Felipe II. No parece que tuviera acceso al príncipe. Desde Ocaña, residencia de las infantas, Araoz se dirigió al País Vasco, predicando algún tanto en las etapas del viaje, en particular en Valladolid y Burgos. En Vergara la acogida fue calurosa. Las buenas nuevas de la confirmación de la Compañía obraron milagros. Guipúzcoa, país natal del fundador, quería que fijara su residencia en Vergara. Araoz no respondió ni sí ni no. Pero entretuvo a los vascos en sus buenas disposiciones por fundar algo (*hacer edificio*) en Azpeitia. Los sobrinos de Íñigo, y en particular el nuevo señor de Loyola, edificaban a la provincia por su piedad. Araoz predicó con ocasión de la asamblea general de notables de Guipúzcoa y en toda la comarca y prolongó su estancia hasta el verano del año siguiente. Regresó a Roma el año 1541, llevando consigo dos nuevos reclutas, Millán de Loyola, sobrino del fundador y hermano del heredero del *solar* de Loyola, y el toledano Martín de Santa Cruz. En ese viaje —notémoslo— no tocó ni Alcalá ni Salamanca. Si hizo alguna promesa de colegio fue en Oñate, ciudad antigua de Guipúzcoa, donde el obispo Dávila tenía el proyecto de fundar un colegio destinado a ser el núcleo de una futura universidad. La venida de Araoz le decidió a pasar a la acción y a dotar liberalmente a este colegio.

Apenas había abandonado Araoz tierra española cuando llegaba a ella el saboyardo Le Fèvre, en compañía del doctor Ortiz. Embajadores de mucha mayor talla que el joven Araoz. Venían de la corte del emperador. Le Fèvre no era tan sólo el primer sacerdote de la Compañía y estaba considerado como el primer discípulo del grupo parisino de los iñiguistas, sino que ejercía tal influencia que cuando el anciano Gouvea escribió al rey de Portugal para recomendarle a los iñiguistas, podía añadir: “El principal de ellos es el maestro Pedro Fabro, junto con el otro, Íñigo, el castellano”. Carácter rico, generoso, sensible, era el enviado ideal para despertar simpatías en entornos difíciles, y así acababa de demostrarlo en Alemania. De hecho, su partida de Roma a España estaba programada desde el otoño de 1540, en el momento en que se disponía ya de la bula de confirmación y no solamente de la aprobación verbal. De hecho, se había puesto ya en camino, junto con el doctor Ortiz, cuando el papa tomó otra disposición y nombró al doctor Ortiz miembro de la misión católica en Alemania, con ocasión de las conversaciones sobre religión que estaban a punto de comenzar.[18] Le Fèvre permaneció en Alemania al lado de aquel personaje tan importante, a quien había sido confiado como compañero y auxiliar. Participó, en Worms, en Spira y en Ratisbona, en las conversaciones religiosas entre católicos y protestantes y se labró gran prestigio en el entorno del emperador y de Granvela por su actividad como confesor, director de conciencias y dador de ejercicios. Su radio de acción se extendió también al clero de Alemania y no entendió la lucha contra el cisma como una disputa teológica permanente, aunque se mantuvo firme en la defensa de los principios católicos frente al protestantismo. Para él era una cuestión de irradiación, de conquista de las almas mediante la caridad cautivadora y la virtud atrayente de un clero católico renovado. En su gran deseo de servir a esta causa de esa manera, le asaltaba a veces la voluntad de acabar sus días en Alemania. Al informar a

Íñigo sobre esta disposición de espíritu, añadía:

> Tal es lo que digo, que algunas veces me querría enterrar por acá; *et tamen* en las cosas naturales humanas yo no veo particular cosa de donde tal fruto se pudiesse sacar; y con esto está, por gracia del Señor, que yo ninguna tentación tengo acerca de la obediencia de ir a España en compañía del doctor y no querría por todo el mundo no haver venido a estas partes. Plega a Dios N. S. que para adelante, en quanto más me dilatare, passando diversidad de gentes y variedad de humanas necesidades corporales ó espirituales, en tanto más se dilate mi ánima en charidad, humildad y patiencia.[19]

He aquí, en pocas palabras, el estado de ánimo de Le Fèvre descrito por él mismo.

El hombre a cuyo lado se había tomado la determinación de hacerle entrar en España era un pilar de la ortodoxia, elegido como tal para estar presente en las conversaciones sobre cuestiones religiosas. Pertenecía a una familia de cristianos nuevos de Toledo y era de piedad ferviente. Pero mientras que su hermano, fray Francisco Ortiz, franciscano del convento de San Juan de los Reyes, se había visto comprometido con el movimiento iluminista en el asunto de la *beata* Francisca Hernández y seguía expiando aquella falta en el convento de Torrelaguna, donde estaba recluido por orden de la Inquisición,[20] el doctor Pedro —e*l Doctor*, como le llamaban los iñiguistas— había hecho una brillante carrera como teólogo ortodoxo. Nombrado en 1529 profesor de Biblia en Salamanca, estuvo implicado en París con el movimiento evangélico. Protegido de los Briçonnet, se desembarazó a tiempo de sus tendencias sospechosas;[21] tomó parte en la elaboración de la Determinación[22] de la Sorbona contra las obras de Erasmo y con ese título fue escuchado como testigo de peso por los inquisidores de Toledo en el proceso contra el erasmista Juan de Vergara, cuyas proposiciones habían despertado la alarma inquisitorial. No había visto con buenos ojos el apostolado parisino de los iñiguistas y los denunció al inquisidor Mathieu Ory. Más tarde, en Roma, donde era el adjunto del embajador de Carlos V ante la Santa Sede, se reveló de pronto, en 1538, como gran amigo y protector de Íñigo, bajo cuya dirección hizo los *Ejercicios* en el retiro de Montecasino, lo que significa que tal vez estuvo tentado de entrar en la Compañía. Y aunque no lo hizo personalmente, animó a hacerlo a dos de sus protegidos, Francisco de Estrada, a quien había colocado como paje del cardenal Caraffa, y al pequeño Ribadeneira, entonces de 14 años, paje del cardenal Alejandro Farnesio. Pero, sobre todo, fue el protector y el propagandista infatigable de la compañía naciente. No había mejor garantía que él para introducirla en España, y más en particular en la diócesis de Toledo y en la región de Alcalá. Su destino a Alemania supuso un retraso para esta entrada. Pero aquella última misión había acrecentado aún más su prestigio de doctor ortodoxo. Un documento romano de la nunciatura de Alemania, publicado por Laemmer (*Mon. Vat*., p. 101), nos define perfectamente su situación entre los hombres designados para acompañar a Contarini a Ratisbona. Mientras que algunos, como Flaminio, amigo de Juan de Valdés, o como Pedro Mártir Vermiglio, que se pasaría poco tiempo después al protestantismo, eran apreciados por Contarini por su ciencia como humanistas cristianos, buenos helenistas y buenos hebraístas, cuyo éxito entre los humanistas protestantes se daba por descontado, sobre Ortiz se dice:

> El doctor Ortiz ha sido nombrado por estar bien versado en las disputas parisinas y en la Santa Escritura y porque allí [es decir, en Alemania] el Reverendísimo [obispo de Nicastro] Cervini [adjunto del legado Farnesio] ha reclamado su presencia entre los [teólogos] imperiales. Se le considera un poco vehemente en sus disputas e inclinado a tachar fácilmente de herejía el más leve error. Por esta razón no le gusta mucho al cardenal Contarini; pero le gusta al cardenal Ghinucci y a mí [el documento parece emanar de Alejandro, véase Pastor, XI, p. 337][23] por la doctrina y por el buen espíritu de que ha dado pruebas y porque ayudará a dar a conocer los diversos ángulos de la cristiandad que tenemos en los doctores de nuestro campo; sin contar con que Ortiz estará allí en nombre del emperador y que su vehemencia será templada por el nuncio [Contarini] y los otros doctos [de la misión] y de todas maneras no se dejará ver por las calles y ni siquiera en el coloquio de los diputados alemanes, sino que servirá para instruir al nuncio en las cosas sacras y creo que advertido contra esta rudeza se moderará, porque es inteligente.

El coloquio de Ratisbona se saldó en fracaso. A pesar de las tenaces ilusiones de Granvela y de otros ministros de Carlos V, que confundían la realidad con sus deseos de pacificación y deseaban proclamar como doctrina del imperio los puntos sobre los que se había alcanzado un acuerdo precario, ni Contarini ni los protestantes se declararon satisfechos. Los partidarios de la Reforma católica debieron sentir la necesidad de llevar a cabo su tarea por otras vías distintas de las que llevaron en Alemania a aquel callejón sin salida. No se veía otra solución que la convocatoria de un concilio general, pero del que no se sabía por el momento dónde y cómo podría celebrarse. Y en esta situación todavía turbia partían el doctor Ortiz y Le Fèvre hacia España. El 26 de julio iniciaba Contarini sus visitas de despedida. El 27, Ortiz y Le Fèvre estaban en Francia, donde fueron detenidos y encarcelados durante siete días. Por Lyon y Narbona alcanzaron la frontera de Cataluña. Al entrar en España, Le Fèvre —así lo anota en su *Memorial*— experimentó un sentimiento de devoción —“notabiles devotiones et spiritualia sentimenta”—, evocando a los santos particulares del país, san Narciso en Gerona, santa Eulalia en Barcelona, Nuestra Señora de Montserrat, Nuestra Señora del Pilar, Santiago, san Isidoro, san Ildefonso, los santos mártires Justo y Pastor venerados en Alcalá, Nuestra Señora de Guadalupe, santa Engracia en Zaragoza. De su ayuda estaba necesitada aquella misión para producir todos sus frutos.[24]

Carecemos de detalles acerca del recibimiento dispensado en Cataluña a Le Fèvre y Ortiz. No se ha conservado la carta escrita desde Montserrat por Le Fèvre. Pero sabemos por una carta escrita en Madrid el 27 de octubre de 1541[25] cómo fueron recibidos en Aragón y en la región de Castilla la Nueva fronteriza con las tierras aragonesas, es decir, Medinaceli, Guadalajara y Alcalá. Los detalles aportados por esa carta demuestran la gran importancia que el embajador de la Compañía concedía a aquella toma de contactos. En Zaragoza, Ortiz y él fueron recibidos con muestras de simpatía por personas importantes. Le Fèvre encontró apoyos para la Compañía en los jerónimos, los canónigos de Nuestra Señora del Pilar y en el capítulo de la catedral. El maestro Miguel de Santángel, teólogo formado en París, se mostró muy deseoso de hacer los *Ejercicios*.

Medinaceli, frontera entre Aragón y Castilla, se halla cerca de Almazán y Le Fèvre deseaba hacer una visita al padre de Laínez. Pero Ortiz, con un programa sobrecargado, se negó a dar aquel rodeo. Le Fèvre tuvo que contentarse con escribir una carta a Juan

Laínez. Por otra parte, en Medinaceli se encontró con un compatriota y discípulo del maestro Laínez del que no sabemos si había sido también discípulo en Alcalá o en París, el bachiller Gutiérrez, abogado de gran renombre, que se comprometió a hacer los ejercicios cuando fijara su residencia, junto al doctor, en Galapagar. Rindieron visita al duque de Medinaceli, Juan de la Cerda, que ya había oído hablar de la Compañía por las informaciones de los Laínez. Se hospedaba en casa del duque un hermano del conde de Monteagudo, señor de Almazán, persona piadosa, que tenía una opinión muy favorable de la Compañía. Se giró asimismo visita a doña Catalina de la Cerda, hija del duque de Medinaceli, en Torija, quien pidió a Le Fèvre que predicara y a cuya dirección espiritual se confió, junto con su marido. No parece que en Guadalajara entrara en contacto con el duque del infantado. Pero sí visitaron, "no sin provecho espiritual", a diversos parientes y amigos del doctor.

Le Fèvre pone especial insistencia en *Alcalá*,[26] donde los viajeros se detuvieron durante 10 días. Al parecer, Le Fèvre se dirigió sin pérdida de tiempo al *doctor Sánchez*, canónigo de Santiuste y personaje importante en el mundo de la Facultad de Teología. Este doctor Sánchez había formado parte, en 1529, de la comisión encargada de examinar el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés y a continuación, cuando ya Valdés había partido para Italia y estaba sometido a investigación inquisitorial, había hecho su declaración ante la Inquisición en el asunto del *Diálogo*. El canónigo Alonso Sánchez se sintió muy feliz con la noticia que se le comunicaba. Le Fèvre quiso visitar también a *las primeras discípulas* de Íñigo, a Beatriz Ramírez y Mencía de Benavente, mientras que María, "conocida destas dos" —se refiere sin duda a María de la Flor—, estaba ausente. Aquellas mujeres tenían buena disposición de espíritu, pero estaban enfermas. Mencía habla de una antigua discípula, la mujer de Alonso Pardo, que "ha perseverado", es decir, que se mantuvo fiel a la costumbre de confesión y comunión semanales. Beatriz Ramírez tuvo que ingresar en el hospital de San Juan de la Penitencia para curarse de sus dolencias. Pero no se había extinguido su fervor de espíritu. Si el padre Íñigo le decía que era mejor llevar su cruz por las calles trabajando para el prójimo, ella se sentía todavía con fuerzas para obedecer.

Funcionaron maravillosamente bien las relaciones con el vicario general [Quiroga], sucesor del que 15 años antes había encarcelado a Íñigo. Al día siguiente de su llegada quiso Le Fèvre decir la misa en Santiuste. El sacristán le remitió, acompañado de un muchacho, a solicitar la autorización del vicario, necesaria para los sacerdotes transeúntes. Fue allí, sin recomendación del doctor Ortiz ni de ninguna otra persona. El vicario le recibió en la sala, luego le hizo pasar a su propia cámara y le rogó que tomara asiento. Le Fèvre le explicó la historia de los jesuitas de principio a fin. Luego se remontó a Íñigo y a sus primeros compañeros, de los que el vicario había oído hablar. Quedó encantado y sumamente edificado. Acompañó personalmente a Le Fèvre a la iglesia. Le invitó a desayunar y le retuvo todavía por dos horas más en conversación, mientras que más de 40 personas esperaban ser recibidas. En fin, a la partida de Alcalá, el azar o la Providencia quisieron que, a dos leguas de la ciudad, los viajeros se cruzaran con el arzobispo de Toledo, que se dirigía a Alcalá para descansar allí cinco o seis días. Fue

entonces cuando la compañía del doctor Ortiz hizo milagros. El arzobispo le pidió que deshiciera el camino andado para conversar con él. El doctor le describió con vivos colores la doctrina de la Compañía. El vicario propuso que el arzobispo diera una recomendación por escrito para toda la diócesis. Y se obtuvo aquel precioso pasaporte. Al parecer se le abrían fácilmente a la Compañía las puertas de la archidiócesis de Toledo. Pero veremos cómo más adelante, tras la muerte del cardenal Favera y el nombramiento, para sustituirle, del arzobispo Silíceo, el problema del estatuto de limpieza de sangre imprimiría un giro radical en la situación.

Cuando Le Fèvre abandonó definitivamente Alcalá para dirigirse a Madrid, y de aquí a Galapagar, residencia del doctor, dejaba dos teólogos de la universidad invadidos por el más impaciente deseo —con hambre y sed— de hacer los ejercicios. Se trataba, por un lado, del maestro Miranda, a quien Le Fèvre había conocido en París antes de ser, sin duda, discípulo de Ignacio, y, por otro, del maestro Camp, que había entrado en contacto con los iñiguistas en París.

El éxito total de esta visita a Alcalá debió ser una agradable sorpresa para Íñigo, que había contado sin duda con alguna mayor resistencia. El asunto Estrada probaba bien que en Burgos la ortodoxia de Íñigo se hallaba todavía bajo sospecha. Tal vez incluso se hizo correr el rumor de que Íñigo había sido quemado en efigie por la Inquisición. Fuera como fuere, Le Fèvre ponía fin a su carta en estos términos:

> Todas estas prolijidades indigestas las he escrito para que se vea cómo no es assi que a mí no me han quemado la estatua en España [*cf*. el episodio análogo de Juan de Ávila hacia 1549][27] y que nuestras cosas están más aceptas por acá de lo que podría escribir. Yo bien creo que las persecuciones que el padre Íñigo por acá pasó han merecido tanta bonanza y donde más pasó entonces trabajo, más descanso agora hallamos nosotros.[28]

Sin duda. Pero allí estaba el doctor Ortiz, con su autoridad de asesor designado por el emperador y el papa, junto a otros interlocutores católicos de Ratisbona. El doctor Ortiz había tomado el problema de la entrada de la Compañía en España como cuestión personal. Quería que iniciaran su apostolado, representado por Le Fèvre, entre sus feligreses de Galapagar. El programa preveía detenerse algunos días en Madrid, donde Le Fèvre se reencontró con algunos de sus hijos de confesión de Ratisbona o con sus parientes, proseguir luego el camino hasta alcanzar Torrelaguna y el convento de fray Franscisco Ortiz, para finalizar tal vez en Toledo o en Salamanca. En una carta del 4 de noviembre describía Le Fèvre este posible itinerario, cuyo tiempo de ejecución estimaba en dos meses, y añadía algunas palabras que definían perfectamente la razón de ser de aquel viaje:

> De aquí adelante no ternán razón por allá [es decir, por Roma: por allá no se puede aplicar nunca al lugar desde donde se escribe la carta, sino al lugar al que se dirige] de decir que nuestras cosas no sean publicadas por los principales lugares de España, y conocidos nuestros intentos de los principales de España.[29]

En otra carta de 17 de noviembre nos descubre sus proyectos en España, íntimamente vinculados a los del doctor Ortiz:

> Del señor Doctor diré esto en lugar de hijuela, es a saber: que hasta agora él no sabe dónde ha de parar su residencia firme, ni por consecuente la mía de por acá; porque él no querría estar en la corte y parécele que sería obligación residir aquí con sus ovejas; y por otra parte piensa que le darán su cátedra de Salamanca, donde más holgaría hacer su residencia; yo hasta agora estoy en su casa y en su mesa, y creo que no será fácil de alcanzar dél que no esté más apartado, conforme a mi profesión, cuando alguna residencia hubiéramos de hacer por acá en algún lugar.[30]

De momento, el doctor estaba tan maravillado ante el éxito de la misión de Le Fèvre en Galapagar que quiso prolongarlo un poco más, un tanto en detrimento de las visitas oficiales. Entendía que en el plazo de 30 o 40 días su jesuita podría desarrollar un admirable trabajo para *meter el fuego* en los pueblos de los que tenía la cura de almas. La base estaba en el catecismo de los niños. Le Fèvre enseñaba los mandamientos todos los días a las dos de la tarde. A toque de campana, se reunía un centenar de niños, chicos y chicas, llegados en parte de una aldea a media legua de distancia. Los domingos se doblaba el número. Era, además, necesaria una plática aparte para los adultos, entre los que Le Fèvre comprobaba la presencia de algunos sacerdotes. Le parecía que hasta entonces no había sabido apreciar aún en todo su valor aquella tarea catequística a la que se dedicaban los jesuitas.

Otra parte de su ministerio consistía en llegar hasta las cabezas, en este caso hasta los dos sacerdotes, uno de ellos el vicario del doctor, enseñándoles por medio de los ejercicios. Y entraba, en fin, en contacto con el conjunto de los fieles por medio de sermones que tenían lugar todos los domingos y días festivos, de coloquios y de confesiones. Pero el mayor de los éxitos fue el cosechado por medio de la enseñanza diaria de la doctrina y de los mandamientos, debido a su novedad. El apostolado de Le Fèvre en Galapagar, primer apostolado típico de la Compañía realizado en suelo español a continuación de su aprobación pontificia, quedó interrumpido por una orden de retorno a Alemania. El papa había designado a Le Fèvre, en atención a los servicios que prestó en Worms y Ratisbona, para acompañar al nuevo legado, el cardenal Morone, con quien debería reunirse en Spira. La carta del cardenal Farnesio especificaba que el doctor Ortiz no pondría inconvenientes a su partida porque estaba al corriente.[31] Las visitas oficiales previstas se limitaban, por consiguiente, a ir a ver a las infantas, en Ocaña, a finales de enero de 1542. Le Fèvre fue tratado en esta ocasión con el mayor de los respetos por el aya de las infantas, doña Leonor de Mascarenhas, y por su preceptor, el muy devoto conde de Cifuentes, que había sido, una decena de años antes, embajador de Carlos V ante la Santa Sede.

Llegado el momento de la partida para Spira, Le Fèvre fue a despedirse del doctor en Toledo. Ortiz estaba desolado, como a quien se le ha segado la hierba bajo los pies, cuando ya daba por descontados grandes provechos espirituales para España. El conde de Cifuentes rogó expresamente a Le Fèvre que se pusiera de acuerdo con Íñigo acerca de la persona de la Compañía más indicada para estos reinos de España, en el supuesto de que no pudiera regresar el mismo Le Fèvre, lo que sería gran caridad y servicio de Dios.

En su camino de regreso, Le Fèvre siguió muy de cerca el mismo itinerario que a su venida, confirmando sus conquistas de Alcalá, visitando, esta vez sí, en Almazán, a la familia de Laínez y recibiendo una magnífica acogida por parte del conde de Monteagudo, señor de Almazán. Llegó a últimos de febrero a Barcelona, donde tenía asegurado el alojamiento por mediación del marqués de Lombay, virrey de Cataluña. Es falso que, al volver a España, Antonio de Araoz se encontrara con Le Fèvre y con el futuro Francisco de Borja. Pero sí es rigurosamente cierto que Araoz desembarcó en Barcelona poco tiempo después de la partida de Le Fèvre, cuyo relevo tomaba en cierta medida. Cuando Le Fèvre partió para Spira, pasando por Perpiñán y Lyon, la causa de la Compañía había logrado progresos fundamentales gracias a su viaje junto al doctor Ortiz. Se había franqueado con bien un paso inquietante.

Fue en aquellas fechas decisivas cuando se registró la adhesión a la Compañía del doctor Torres, humanista y teólogo, personaje de gran prestigio en la Universidad de Alcalá, futuro fundador del Colegio de Salamanca y provincial de Andalucía y Portugal.[32] Conquista importante que la leyenda de la Compañía ha estilizado de singular manera. Orlandini[33] la cuenta a propósito de la vocación del duque de Gandía, en la que estuvo mezclado Torres.

> Este doctor —dice— miembro del Colegio de San Ildefonso, había sido elegido por la Universidad como embajador en Roma de un negocio de gran importancia para ella. Y allí estuvo algún tiempo, antes de encontrarse con nuestro Padre, por temor a verse salpicado por las antiguas calumnias difundidas en España. Pero habiendo venido —a la manera de Nicodemo— a visitar secretamente al hombre de Dios, apenas el doctor le había oído pronunciar diez palabras, se confió totalmente a él. Se retiró a una villa para hacer los ejercicios bajo la dirección de Íñigo. Y llegado el momento de deliberar sobre la elección del género de vida, no quiso hacer nada por sí mismo, sino que determinó únicamente que seguiría el partido que le pareciera a Íñigo. Éste, tras haber comulgado tres veces con esta intención, le dijo que le parecía excelente que se consagrara al bien de las almas en la Compañía. Y cuando quiso explicar las razones de este consejo, el doctor le detuvo: si de lo que se trataba era de dirimir la cuestión a base de razonamientos, tal vez no me faltarían a mí otros que oponer a los vuestros. Me basta y me sobra con que seáis de este parecer. Esto ocurrió el año 1542.

En su gran recopilación de vidas de jesuitas, Nieremberg[34] ofrece un relato adornado de detalles sorprendentes en los que se creería reconocer la inclinación novelesca de Ribadeneira, cuya historia manuscrita de la Compañía en España es mencionada por el propio Nieremberg como una de las fuentes de esa biografía.[35] Llegado a Roma, en septiembre de 1540, en el momento en que la Compañía obtenía la aprobación pontificia, Torres se negó tenazmente a ver a Íñigo ni a ninguno de los suyos. Cuando Juan de la Vega, embajador de España, le presionó para que viera a Salmerón, se indignó: “¿Qué dirá la gente, si nos ve frecuentar a hombres de los que se decía que habían huido de España para no caer en manos de la Inquisición?” En fin, con nocturnidad y disfrazado, fue a ver a Salmerón para contentar al embajador. Salmerón sugiere que vea a Íñigo y Torres responde: “¡Jamás! Ese Íñigo es un hombre a quien se quiso quemar en España y por cuya causa estáis todos marcados por la infamia”. Pero al final se deja convencer. Va de nuevo, también ahora de noche y disfrazado como otro Nicodemo, muy prevenido

contra Íñigo. Pero apenas éste ha pronunciado 10 palabras, el doctor se arroja a sus pies y le pide que disponga de él como le plazca. Y entonces Íñigo le indica que haga los *Ejercicios*.

Es lástima que no tengamos la versión de Ribadeneira, que, a juzgar por algunas citas de los *Monumenta*, parece más sobrio y más reservado y que, en concreto, no menciona al embajador Juan de la Vega, contentándose con señalar que Torres fue inducido a ver a Íñigo "por consejo de personas graves". Pero lo que nadie nos dice, y que es de importancia capital en este caso, es que para cuando Torres se encuentra con Íñigo, el año 1542, le conocía ya de mucho tiempo atrás, y no por vagas referencias, sino por el espectáculo directo de las idas y venidas de los iñiguistas, por los apostolados de Alcalá y París.

Lo hemos encontrado ya a propósito de Miona, confesor de Íñigo, a cuyo lado aparece mezclado con los alumbrados erasmistas de Alcalá discípulos de Bernardino Tovar. Miguel de Torres, aragonés nacido en Alagón, cursó sus estudios en la Universidad de Alcalá.[36] Atraído sin duda por el humanismo, consiguió una de las becas del nuevo colegio trilingüe fundado bajo el rectorado de Mateo Pascual. Era vicerrector del mismo por el tiempo en que la Inquisición iniciaba sus investigaciones contra Tovar, el año 1530. Tomó entonces, como muchos otros, la decisión de trasladarse a París. Cabe pensar que Torres estuvo, como Nadal o Bobadilla, entre los primeros oyentes de los lectores reales de griego y hebreo en la etapa en que se fundaba, como colegio trilingüe, el Collège de France. No sabemos nada acerca de las relaciones que pudo tener con los iñiguistas, salvo que los conocía y que no se sumó a su grupo. Nos consta, por otras fuentes, que su marcha de España levantó las sospechas de la Inquisición española. Un cierto Jerónimo Ruiz fue encargado por ésta de abrir las cartas que enviaba desde París a sus amigos de Alcalá.

Acabo de decir que conoció a los iñiguistas de París y aun añadiría que éstos se interesaron de forma permanente por su persona. Creo, en efecto, que hay dos cartas, una de Íñigo, hacia 1535, y otra de Le Fèvre, de 1542, en las que aparece mencionado con el nombre de maestro Miguel (sin hablar de una carta de Araoz hacia 1539, que, a nuestro entender, hace un retrato moral y religioso con muchos parecidos con él). La primera de esas cartas no tiene, por desgracia, fecha. Se trata de un escrito autógrafo de Íñigo a un español en París, confesor de la reina Eleonor, en la que le recomienda a Le Fèvre y a sus compañeros, que estaban a punto de emprender un viaje difícil. La carta se sitúa, pues, en 1535 o 1536, antes de la partida de Íñigo para Azpeitia y en el momento en que sus compañeros emprendían efectivamente la marcha para encontrarse con él en Italia, con el propósito de partir todos juntos a Tierra Santa. El editor de los *Monumenta* fecha esa carta de Venecia a finales del año 1536, fundándose para ello en el viaje que emprendieron en 1537 Le Fèvre y los otros iñiguistas que se habían quedado en París. Pero este viaje estaba proyectado ya desde 1535. Íñigo habla en ella repetidas veces de varias cartas que ha recibido recientemente del doctor Juan de Castro, cartujo del monasterio de Val de Cristo, cerca de Segorbe, "el qual hizo profesión el día de San Juan pasado". Ahora bien, sabemos que fue a visitar a Castro a finales de 1535, antes de

embarcar en Valencia. Si la carta era posterior a esta visita, lo más lógico es que, al dar esas noticias a sus amigos comunes de París, Íñigo mencionara que había ido a visitarlo y no solamente que había recibido algunas cartas de él fechadas en la cartuja de Val de Cristo, donde pronunció sus votos el día de san Juan. Parece, pues, muy indicado datar esta carta en una fecha intermedia entre la festividad de san Juan de 1535 y la visita de Ignacio a la cartuja. Entre la estancia en Azpeitia y el embar que en Valencia. Esta carta, que pudo ser escrita en Toledo, donde sabemos que se detuvo Íñigo a finales del verano de 1535, habla del doctor Castro, de dos parisinos, "el padre Fray Juan y el Buen Maestro Juan" (esta última denominación parece referirse a Codure), a los que el cartujo envía sus recuerdos. Y añade: "cuyo criado Maestro Miguel está aquí en nueva vida".[37] La sintaxis, muy floja, de Íñigo no permite determinar quién es el antecedente del *cuyo* ni, por consiguiente, el antiguo amo de Miguel. Se trata, al parecer, de don Juan de Castro, a quien el maestro Miguel habría servido en calidad de *famulus*. Pero si este maestro Miguel es Miguel de Torres, como yo supongo, esta indicación de su regreso a España en una vida nueva cuadra admirablemente con los datos de los archivos de la Universidad de Alcalá: el 10 de octubre de 1535 el maestro Miguel de Torres obtenía una de las regencias de *Súmulas*, es decir, del primer curso de filosofía de tres años que concluía con el bachillerato en artes. Los regentes recorrían con sus alumnos el ciclo completo de los tres años. El 3 de julio de 1538 los alumnos de Miguel de Torres adquirían el grado de bachiller. Según los registros de la universidad, ya no se ve que enseñe en el siguiente año escolar. Pero reaparece el 4 de febrero de 1540 con el título de doctor para ocupar la pequeña cátedra de santo Tomás, durante poco tiempo, por otra parte, porque ya el 23 de septiembre de ese mismo año aquella *cátedra pequeña* se atribuye al doctor Pedro Martínez. Es muy posible que en 1538-1539, y de nuevo en 1540, la universidad le encomendara ciertas gestiones en Roma. Y aquí, como es natural, no perdería de vista a los iñiguistas y me siento infinitamente inclinado a creer que es él quien se encontraba en octubre de 1539 en el mismo barco que Araoz cuando éste regresaba a España tras la aprobación verbal de la Compañía y que mantuvo con él una conversación muy interesante.

Araoz, recién entrado en la Compañía, y que había cursado sus estudios en Salamanca, no en Alcalá ni en París, no tenía las mismas razones que los antiguos para conocer al maestro Miguel de Torres. Olvidó el nombre de su compañero de viaje. Pero la descripción que hace de él casa a la perfección con la carrera de nuestro humanista. Suena poco menos que como una adivinanza:

> Un gran amigo del S.^{or} M.^{tro} Salmerón y de todas Vs. ms. vino en el mismo galeón. El nombre, aunque lo e oydo dezir, no lo tengo en memoria; él es buen griego, cuya doctrina en esta facultad fue por tiempo muy deseada del Señor M.^{tro} Salmerón. Él es aragonés, a estado en París, es muy amigo de Luis Bivas y en Roma a estado en casa del Rmo. Contarino: yo disimulé con él. De M.^{tro} Laynez y del M.^{tro} Salmerón dize que tiene lástima en aver salido de su estudio, de los cuales tiene gran concepto, aunque el modo de proçeder de Vs. ms. no le agrada, de lo cual nunca le pude hazer que me diese rrazón. *Tandem* yo pienso que él no es muy afectado, y que si las rrazones que para los amar tiene, tuviese para lo contrario, que diría más de lo que dize. Ame repetido los Exerçicios, porque yo le pregunté *quid esset*. Me dixo que les davan a contemplar la vida de X.^{o} y otras muchas cosas del ynfierno y del paraíso, que él no savía. Yo pienso que después él quedó

satisfecho de todo, por algunas rrazones que yo le di, no me haziendo parte. Tuvimos en questión *an opera ad extra augerent meritum;* él dezía que no, y otras cosas que a papel no debo encomendar. Él me paresçe buen x.piano y zeloso de las cosas de Dios; y digo por él lo que él por Vs. ms., *scilicet*, que sus intençiones cree que son buenas, aunque en el proçeder no açierten. Tengo por creydo que agora es de otra opinión. Vendióseme por muy amigo de Juan Machado y del amo que fue de Rojas.[38] Ablamos del Señor Dottor Ortiz, del qual está muy edificado en parte.[39]

Admirable documento de psicología religiosa. Si lo tomamos como una adivinanza en la que la solución es un nombre conocido, ninguno cuadra mejor que el de Torres. Pero este interés es secundario comparado con el que ofrece en sí —y con independencia de cualquier identificación— el retrato del humanista teólogo, helenista, amigo de Vives y vinculado al cardenal Contarini y que, enfrentado a la Compañía naciente, parece a un mismo tiempo interesado y poco convencido, sin acabar de comprender bien qué hacen esos hombres valiosos que han abandonado sus estudios, y sin captar tampoco bien el interés de aquellas meditaciones propuestas desde fuera, a las que llaman *Ejercicios*. No escandalizado, ni tampoco aterrado, ante la idea de que la Inquisición pueda ocuparse de esa gente —pues sabe muy bien por su propia experiencia de qué va el asunto—. Un hombre que, acerca de la candente cuestión de las obras, profesa opiniones que tienen un cierto tufo de luteranas, un hombre sin miedo a comprometerse con un compañero de viaje casi desconocido. Más dado a la crítica que a la calumnia. Pero mostrándose en el fondo reservado ante una novedad cuyo alcance se le escapa. Que se tratara, o no, de Torres, es así como el historiador familiarizado con el humanismo cristiano de aquellos años inseguros entre el asunto de los pasquines y los coloquios de Ratisbona puede imaginarse las incertidumbres de un humanista, de un erasmista moderado, en presencia de aquella enigmática Compañía, ni monástica ni secular.

Pero sigo creyendo que se trataba de Miguel de Torres y que el azar o la Providencia hicieron que, dos años y medio más tarde, su camino se cruzara de nuevo con el de los iñiguistas en el curso de sus numerosos desplazamientos entre Alcalá y Roma, pero esta vez ya maduro para entrar en la Compañía, convertido por un trabajo interior y a la vez por el creciente prestigio de aquella sociedad de iñiguistas de la que hasta entonces no había visto claramente hacia dónde tendía. En esta ocasión fue Le Fèvre quien lo encontró. Le Fèvre no había ido a visitarle en Alcalá. Tal vez, por lo demás, se hallaba ausente. Pero Le Fèvre, este antiguo de París, no ignoraba quién era el maestro Miguel. Véase lo que dice en una “carta escrita desde Lyon, el 22 de marzo de 1542”, antes de partir para Spira. Acaba de hablar con un cierto maestro Laurencio que encontró en Perpiñán, ansioso de obtener el perdón y entrar en la Compañía, y que sin duda partirá muy pronto para Roma. Y añade:

Dexava de dezir de Mtre. Miguel que estaba en Barcelona [entiéndase, cuando Le Fèvre pasó por aquella ciudad, en torno al 1º de marzo]. Dize de quánto le pesa de que no aia sabido conosçer el bien en su tiempo, hechando parte de la culpa a Mtre. Laurençio, así como Mtre. Laurençio al doctor Matheo Pasqua *[sic]* y que más aora ya no es muchacho, y que se conosce, y que se sabría perseverar en cualquier congregación. Esto me deçía dando a entender la posibilidad que ai de su parte para ser nuestro, si posible fuese de la nuestra. Y desto no digo más.[40]

También aquí, si el texto alude a nuestro maestro Miguel de Torres, esta conversación de Barcelona permite presentir admirablemente lo que pasaría en Roma pocas semanas más tarde. Porque hacia el 18 de marzo Íñigo escribía a Simão Rodrigues, como boletín de victoria muy adecuado para mostrar al rey de Portugal. Le informaba que tenía a su lado al doctor Torres, que estaba encargado de los negocios de la Universidad de Alcalá por su gran capacidad y virtud y, habiendo conseguido el primer puesto en la licencia, había tomado el grado de doctor en teología [aclaraciones que alcanzan su sentido pleno cuando, algunos años más tarde, los iñiguistas se habían acostumbrado a referirse a Torres como el maestro Miguel]. En esta carta, de carácter oficial, Íñigo añadía que [el doctor Torres] es muy amigo de Dios Nuestro Señor y tan bien dispuesto en favor de todos sus servidores, y más en particular de los de esta Compañía de Jesús, que nosotros nos holgamos y nos felicitamos mucho por todas las buenas nuevas del servicio de Dios Nuestro Señor y del provecho de las almas, "entendiendo a menudo de toda la Compañía dispersa".[41]

Ni la menor alusión de un cambio de sentimientos de Torres respecto de los iñiguistas. Ciertamente tampoco era necesario, en una carta dirigida a un hombre como Simão Rodrigues, perfectamente informado de las relaciones anteriores, y en una carta destinada a ser mostrada al rey de Portugal, a quien no había ninguna necesidad de informar de antiguas resistencias.

Si los viejos cronistas de la Compañía acentuaban tan vigorosamente el viraje de Torres, no es tan sólo porque de este modo aparecía como edificante, sino también, tal vez, debido a una confusión entre dos personajes mezclados en los orígenes de la sociedad, confusión en la que incurren, a cuanto se me alcanza, los editores mismos de los *Monumenta*. Hay aquí un maestro Miguel y un Miguel a secas. Miguel era un navarro —Miguel Landívar, puntualizan algunos autores— protegido de Francisco Javier, que en París se irritó hasta tal punto con Íñigo que incluso lo quiso matar. Pero luego reconoció noblemente su error y obtuvo su perdón. Siguió a los iñiguistas. Se unió a ellos en Italia. La primera de las *Epistolae mixtae* es una carta escrita desde Venecia, el 12 de septiembre de 1537.[42] Se trata de una carta autógrafa, firmada simplemente Miguel, redactada en un mal castellano admisible en un navarro —muy diferente del lenguaje elegante de las cartas del doctor Torres—. De este documento se desprende que a partir de aquella fecha Miguel *el Navarro* había abandonado a los iñiguistas, que había sido descarriado por un cierto maestro Arias, sacerdote solicitante que también había abandonado la Compañía naciente. Según los cronistas de la Compañía, este Miguel habría sido, en Roma, y ya en 1538, uno de los calumniadores de Íñigo y de los iñiguistas. El testimonio del comentario de Simão Rodrigues es formal en este punto. Se trataba de uno de aquellos sujetos cuyos ataques forzaron a Íñigo a defenderse a base de provocar una investigación en profundidad sobre su caso y también uno de aquellos cuya mala fe pudo demostrar Íñigo con mayor facilidad. Miguel *el Navarro* fue desterrado por orden del gobernador de Roma.

Pero en el proceso romano de 1538 parece que nos encontramos con un maestro Miguel independiente de Miguel *el Navarro*. Y esto, en la declaración de aquel maestro

Laurencio con el que conversó Le Fèvre en Perpiñán a principios de 1542, y que, por asociación de ideas, le llevó a hablar del maestro Miguel con el que se había encontrado pocos días antes en Barcelona. Para demostrar su ortodoxia, Íñigo recabó el testimonio de algunos españoles de Roma de los que sabía que criticaban sus actividades, pero sin por ello tenerle por hereje. Uno de aquellos testimonios era el del maestro Laurencio o Lorens García (un catalán, al parecer), sacerdote que giraba en torno a los iñiguistas pero sin decidirse a entrar en sus filas. En su declaración del 11 de mayo de 1538 afirmaba que no tenía nada en contra del maestro Íñigo o de su asociado (llama la atención el singular). ¿Se trataba de Cáceres, pivote parisino de la Compañía? Véase la carta de ese mismo L. García en *Epistolae mixtae*, I, pp. 15-16, sobre si hay algo contra la fe o los artículos de fe y las determinaciones de la Iglesia; pero declara que hablando con el maestro Miguel, que decía muchas cosas contra el dicho Íñigo y su asociado, él, el maestro Laurencio, para provocar otras declaraciones del susodicho Miguel, le dijo: "Yo he oído decir al maestro Íñigo que esperaba de Dios que le daría tanto o mayor gloria que a san Pablo. Pero el dicho Laurencio confiesa que estas palabras fueron dichas en broma y no porque Laurencio haya oído estas frases en boca de Íñigo".[43]

Una vez más, se me antoja sumamente probable que el maestro Miguel no es otro sino Miguel de Torres. Pero admitamos que se trata de otra persona: ¡en qué gran medida toda esta documentación, hasta ahora ignorada por los historiadores de san Ignacio, nos ayuda a comprender los sentimientos despertados por Íñigo y su apostolado en algunos humanistas cristianos que se entregarían sin tardanza a ese apostolado![44] Porque nos hallamos aquí en plena crisis del humanismo cristiano. Nos hallamos en el momento en que se está llevando a cabo una tarea de captación por la Compañía de algunas de las energías más puras y más desinteresadas del movimiento difuso de renovación religiosa. Recordemos lo que Le Fèvre escribía desde Lyon en 1542 a propósito de sus encuentros en Perpiñán y en Barcelona. "Dize [el maestro Miguel] de quánto le pesa de que no aia sabido conosçer el bien en su tiempo, hechando parte de la culpa a Mtre. Laurençio, así como Mtre. Laurençio a Matheo Pasqua [*sic*]." No conocemos los antecedentes de Lorens García, que, en mayo de 1538, era ya casi iñiguista, puesto que figura, con Laínez y Le Fèvre, entre los beneficiarios de la autorización para predicar concedida a Íñigo y sus compañeros, que el 1° de febrero de 1539 escribe desde París a Íñigo mostrando un vivo deseo de reunirse con los iñiguistas y de servirles aunque fuera de cocinero y que, en 1542, en Perpiñán, llora arrodillado ante Le Fèvre suplicando ser admitido en la Compañía.

¡Pero ese Mateo Pascual que le habría impedido reconocer al instante la excelencia del apostolado iñiguista! Pascual, rector de la Universidad de Alcalá y fundador del colegio trilingüe del que Torres fue el primer vicerrector. Pascual, partido para Italia como Juan de Valdés en el momento en que se abría el proceso contra el iluminismo erasmista en el que estaba implicado. Pascual, de vuelta en Zaragoza en calidad de vicario general del arzobispo y, a pesar de tan alta posición eclesiástica, perseguido y encarcelado por la Inquisición. Pascual que, puesto en libertad en 1537, retorna a Italia, donde pasa el resto de sus días ocupado en el proceso de la recuperación de sus

beneficios, muy vinculado a humanistas como Claudio Tolomei y al gran numismático Antonio Agustín… Pascual es la estampa misma del humanismo erasmista que, tras haber pagado un precio algo excesivo por ciertas imprudencias de lenguaje, aprende a ser circunspecto; hablando poco, pero no por ello pensando menos, se aparta ostensiblemente de las cuestiones religiosas candentes, se niega a comprometerse y busca refugio en las delicias de la erudición, adquiriendo, sin haber publicado nada en su vida, la fama de ser un pozo de ciencia, "gurges doctrinarum", dice de él su compatriota Juan Vergosa. Esta evolución no es, después de todo, diferente de la de Juan de Vergara, humanista colaborador de la Biblia políglota de Alcalá y del *Aristóteles* grecolatino acometido en tiempos de Cisneros, ferviente propagandista del pensamiento religioso de Erasmo y aportando a esta difusión el apoyo de Fonseca, arzobispo de Toledo, del que fue secretario, perseguido por la Inquisición a pesar de tan alto protector, puesto en libertad tras cumplir cuatro años de cárcel y consagrando a continuación su tiempo libre de canónigo toledano a sabias investigaciones sobre el templo de Jerusalén, saliendo a veces de su prudente reserva para combatir, en nombre de los elementos neocristianos de aquel capítulo al que él mismo pertenecía, el estatuto de limpieza de sangre impuesto en el capítulo por el arzobispo Silíceo. ¡Cuánto nos gustaría conocer sus sentimientos frente a la Compañía, también refractaria al estatuto! Confiemos en que las investigaciones de Muñoz Sendino sobre Juan de Vergara arrojen nuevas luces sobre este tema.[45]

Muy otro fue el itinerario seguido por Miguel de Torres, desde el vicerrectorado del colegio trilingüe de Alcalá en 1529 hasta la primavera de 1542, cuando deja de oponer resistencia a la atracción de la Compañía. Intentemos comprender su evolución. La historia de este hombre ilumina lo que podría definirse como labor de captación, por la Compañía naciente, de una parte de la energía revolucionaria o reformista encerrada en el iluminismo erasmizante. Este antiguo erasmista de Alcalá reanuda en París sus estudios, interrumpidos por el exilio. Sigue, sin duda, los cursos de griego y hebreo de los lectores reales al tiempo que adquiere su grado de maestro en artes. Tal vez entró en contacto con los evangelistas que negaban el mérito de las obras (*opera ad extra*), a quienes el asunto de los pasquines les valdría bien pronto ser expulsados como luteranos. Pero no existe ningún indicio de que se comprometiera con otros. Sabe que la Inquisición tiene su *dossier*. Sabe lo que les ha sucedido a Tovar, a Vergara, a Mateo Pascual. Se prepara prudentemente para hacer carrera como teólogo. Disfruta, mientras espera, de la libertad parisina, donde no se cierne la sombra de la amenaza de la Inquisición hasta sobre las conversaciones más triviales y donde pueden prosperar aventuras espirituales como las de los iñiguistas sin levantar las sospechas de una policía inquisitorial. ¿Qué opinaba de esta aventura? Nada bueno, sin duda. Cuando veía a personas tan dotadas como un Salmerón o un Laínez seguir a un alumbrado como Íñigo, en vez de aprovechar los cursos de los lectores reales para llegar a ser buenos teólogos, buenos humanistas, buenos predicadores evangélicos alimentados en la Biblia y en los padres, pensaba a buen seguro que aquella gente perdía el tiempo. ¿A dónde quería llegar ese apóstol vasco sin cultura literaria y teológica, que parecía creerse predestinado a renovar los triunfos de los primeros apóstoles? Al maestro Miguel le vendría sin duda una sonrisa cuando un

compatriota como Lorens García le decía: "Íñigo está convencido de que Dios hará de él un nuevo san Pablo, apóstol de los gentiles". Y ciertamente le replicaría. No son lenguas afiladas lo que escasea entre los clérigos. ¿Y los iñiguistas? ¿Qué pensaban ellos de Torres? ¿Le tenían por sospechoso de herejía? ¿Admiraban sus dotes intelectuales y deseaban hacerse con un hombre de su valía? De cualquier forma, ni rastro entre ellos de suspicacias timoratas ni asomo de tentación de denunciarse mutuamente ante los inquisidores. Unos y otros se han topado con la Inquisición en su camino. Íñigo, que deberá plantearse más adelante, con absoluta seriedad, el problema de la colaboración con la Inquisición española o portuguesa, no tiene espíritu inquisitorial.

Tal vez, cuando el año 1535 el maestro Miguel emprende en España, en palabras de Íñigo, una nueva vida, pudo ver al alumbrado vasco preparar los caminos para la odisea de sus sacerdotes peregrinos, y le asombraría por ventura su tenacidad, aunque sin tomarle todavía en serio. Él, por su parte, entra en la carrera profesoral, quién sabe si tal vez con la vieja nostalgia de sus años de estudiante, cuando el erasmismo derramaba a través de fórmulas seductoras un gran ideal de renovación de la Iglesia. Había un nuevo papa. Erasmo había muerto. El concilio no se reunía. Los luteranos habían redactado la Confesión de Augsburgo, mientras que los católicos estaban todavía absorbidos por los trabajos preparatorios del concilio. Si Torres volvió a encontrarse con los iñiguistas en Roma en 1538-1539; si oyó hablar de sus éxitos y de sus proyectos por medio del cardenal Contarini; si se enteró de que el doctor Ortiz había hecho los *Ejercicios* bajo la dirección del propio Íñigo, quedaría desarmado por el carácter sin disputa serio de aquel apostolado que demostraba la posibilidad de una reforma católica empleando el mismo método de aquel que había demostrado la posibilidad del movimiento… andando. Y se sentiría también a la vez desanimado por ciertas excentricidades de dudoso gusto. ¿Qué eran esos *Ejercicios* a los que tanta importancia se daba? Un Salmerón, un Laínez no son alumbrados que se alimenten de fantasías. ¿A dónde llevan esas meditaciones guiadas, cuando el espíritu sopla donde quiere? *Eppur si muove*… Y, sin embargo, esta Compañía avanza. Forman una orden como nunca hasta entonces se había visto. Ese Araoz afirma que el papa les ha reconocido y que se han puesto a su disposición. Sacerdotes disciplinados como monjes, aunque sin hábito y sin reglas, sin ostentación, eficaces. Decíamos en los tiempos del erasmismo: "Monachatus non est pietas". Entonces, ¿quién ha entendido mejor la lección de Erasmo, los que se burlan de los frailes fraileando en frailerías, como ese Rabelais que ha colgado los hábitos, o los que organizan la predicación de la verdadera piedad? Pasan algunos años: marzo de 1542. En Barcelona, de nuevo camino de Roma. ¿Qué he hecho de mi juventud? Estoy muy orgulloso de ser profesor universitario, comisionado por el Colegio de San Ildefonso para defender sus intereses en Roma. Intereses temporales y miserables.

Y ellos, en cambio, he aquí que el papa les confía la tarea de defender por el camino de la inteligencia los intereses de la verdadera fe. Ese Le Fèvre, hijo de un campesino saboyardo, de quien se dice que ha hecho maravillas en Ratisbona y que, en el fondo, ha rendido más servicios que el propio doctor Ortiz. Menos puntilloso que el doctor en el capítulo de la ortodoxia, afirma que la primera condición para volver al redil a los herejes

de este tiempo no es discutir con ellos, sino amarlos, que la mejor manera de frenar el avance del cisma en Alemania es mostrar a los alemanes sacerdotes católicos que sean verdaderos apóstoles, de conducta ejemplar, que sepan enseñar el amor a Dios y al prójimo. Tienen buenos predicadores evangélicos. Al parecer, Bobadilla comenta las cartas de san Pablo. Pero lo mejor de sus trabajos es el catecismo de los niños. Ya Valdés había comprendido bien la importancia de este tema. Y también Erasmo, por supuesto. Pero lo que cuenta, lo que impulsa, es la palabra viva. El libro sólo sirve para formar instructores. El doctor Ortiz dice que Le Fèvre, en unas pocas semanas de catequesis, ha metido fuego en Galapagar. ¡Qué orgulloso está de su maestro Fabro! Le habría gustado exhibirlo en todas partes al mismo tiempo, en Galapagar, en la corte de las infantas, en Salamanca. Y ¡con qué disgusto ha tenido que dejarlo partir para Alemania! La verdad es que ese hombre es maravillosamente eficaz. Tiene éxito tanto con los grandes señores y prelados como con los niños. Se ha conquistado al cardenal de Toledo. Aquí, en Barcelona, el virrey le espera como al Mesías. Yo soy sacerdote como él, teólogo, el hombre de confianza de mi universidad. ¿Siento la ambición de llegar a obispo? ¿Voy a dedicar toda mi vida a la formación de jóvenes teólogos, los más inteligentes de los cuales o los mejor emparentados se labrarán excelentes carreras eclesiásticas, los más piadosos se harán monjes? ¿No sería mejor, más conforme al servicio de Dios, unirme a esos apóstoles con los que tantas veces he tropezado a lo largo de mi camino? ¿Cómo es que no me he dado cuenta antes de que su vocación era cosa seria e importante para la Iglesia? Haría falta, para verlo claro, hablar con alguno de ellos, con Salmerón o con Laínez, que me conocen…

Tales, más o menos, podrían haber sido las reflexiones de Torres cuando en Barcelona, y antes de embarcarse de nuevo para Roma, vio a Le Fèvre y le comunicó su deseo de entrar en la Compañía. Se informaría, sin duda, acerca de los iñiguistas que había conocido en París. Le Fèvre tenía noticias, por una carta del 20 de septiembre anterior. Salmerón debía haber partido ya para Escocia; Laínez, tras haber pasado algún tiempo en Lucca con Margarita de Parma, que iba a encontrarse con su padre, el emperador, en ocasión de su entrevista con el papa, debía hallarse ahora en Venecia. Lo mejor sería entrevistarse con Íñigo, el antiguo Peregrino, que había echado el ancla en Roma, para enviar desde allí a sus emisarios por el mundo entero.

Íñigo, el jefe, pero también precisamente el vasco alumbrado y silencioso que hasta ahora había rechazado Torres, el hombre de estudio y de conversación. Torres va a verlo y, tras algunas entrevistas, es conquistado. Y aunque deba rechazarse el relato de Nieremberg como falsificación novelesca y si, cuando Polanco menciona por primera vez el nombre de Torres en 1546 (*MHSI, Chronicon*, I, p. 169), se contenta con decir: "Doctor Michael de Torres qui magna benevolentia Patri Ignatio conjunctus fuera", tenemos en el *Memorial* de Gonçalves (p. 165), testigo que conoció muy de cerca a Torres en Lisboa, un apunte de gran valor. Es sorprendente que los editores de los *Monumenta* no hayan advertido que esta información echa por tierra toda la leyenda de las visitas nocturnas. Gonçalves habla del extraordinario ascendiente que adquiría Íñigo sobre todos cuantos se le acercaban, no por otra cosa sino por su perfecto autodominio:

> Una de las cosas que más resplandecían en nuestro Padre era este dominio de las pasiones interiores y de los movimientos exteriores, con los que edificaba y convencía tanto a los que le trataban, que sólo con esto ganó para la Compañía a personas muy distinguidas. De esta manera rindió al Padre Doctor Torres ("desta manera rendeo ao P. Dr Mig. de T."), invitándole y comiendo algunas veces con él en Roma; así ganó a los Padres Nadal, Madrid y a otros muchos, sin otro medio de persuasión que el modo de comportarse en la mesa, comiendo y hablando con ellos.

Y añade:

> Tenía el P. Fabro la costumbre de dividir las diferentes clases de lenguaje en lenguaje de palabras, lenguaje de pensamientos y lenguaje de obras; en esta división entendía por el tercer término el buen ejemplo de las obras que uno hace, que es el lenguaje más eficaz y comprensible de todos. He dicho esto para que entendamos que éste era el lenguaje más frecuentemente usado por Nuestro Padre, aunque también se ayudaba del segundo modo de hablar.[46]

Así pues, el episodio fue menos romántico, menos sobrenatural que lo que Orlandini y Nieremberg cuentan. Torres no oyó en aquellas 10 palabras de Íñigo la palabra misma de Dios. Pero fue conquistado por el contacto personal del hombre, por su palabra y su silencio, por aquel maravilloso control de sí que Íñigo demostraba en aquel ministerio de la palabra cara a cara. Ministerio en el que pocos hombres son eficaces y donde brilló, en los años últimos del siglo XIX, un Francisco Giner de los Ríos, fundador de la Institución Libre de Enseñanza y comparable a Íñigo por sus dotes de pescador de hombres y de ferviente apostolado.[47] Sabemos que desde los días de Manresa, Íñigo se ejercitó en el arte de la conversación en la mesa, de hacer hablar a la gente, de hacerles pasar de las preocupaciones diarias o momentáneas a las resoluciones decisivas. Para Torres unas pocas de esas conversaciones fueron suficientes.

Una vez que Íñigo le convenció de que su lugar estaba en la Compañía, no tiene nada de extraño que le indujera a hacer los *Ejercicios*, tal como quiere la tradición de los jesuitas. Ribadeneira, en su manuscrito de los jesuitas en España,[48] dice que Torres, entrevistado con Íñigo por consejo de personas graves y doctas, hizo los *Ejercicios* a principios de 1542, en una villa de Giulia Orsini, bajo la dirección personal de Íñigo. Hemos visto que Orlandini conoce muchos más detalles y cuenta que, llegado el tiempo de la elección, Torres no quiso tomar ninguna decisión por sí mismo, poniéndola en manos de Íñigo, y que éste recurrió a la oración personal para elegir. Singulares ejercicios de decisión hechos por un hombre que no tenía probablemente fe en los *Ejercicios*.

He aquí a Torres ya virtualmente jesuita y entregado al gozo de servir y obedecer. El modo como llegó hasta aquí no tiene nada de conversión súbita, nada de iluminación. Y nada, por otra parte, se parece menos a una entrada en religión. Mientras que otros se hicieron célebres por la humildad con que, una vez ya novicios, ayudaban en la cocina o layaban en el huerto como Nadal, la leyenda de Torres, que describe rasgos de este tipo el tiempo en que dirigió el Colegio de Salamanca, no cuenta nada parecido a eso en su etapa de noviciado. Polanco nos dice que tras haber hecho los *Ejercicios* decidió entregarse totalmente a Dios, pero sin desprenderse de su hábito secular. Orlandini afirma que se consideraba jesuita y que hizo voto de entrar en la Compañía.[49] Fórmula

verdaderamente insólita. Tal vez fue el propio Íñigo quien le ordenó diferir un poco su entrada hasta que, una vez despachados los asuntos de la universidad, regresó a Alcalá para rendir cuenta de sus gestiones. Se comunicó de inmediato su adhesión no sólo a Simão Rodrigues, sino también a Araoz, que, ya a comienzos del mes de julio de 1542, en una carta a Íñigo, enviaba sus saludos al doctor Torres. Y la misma nota en una carta de Salmerón en la primavera de 1542, en el momento en que abandonaba Escocia para trasladarse a Irlanda. Torres está junto a Ignacio, moralmente comprometido con la Compañía, pero todavía no vinculado a ella. Esta situación se mantenía todavía en 1545, no sin asombro de algunos jesuitas tan bien informados como Araoz, embajador de la Compañía en la corte de España.[50]

Era el momento en que se hallaba junto a Ignacio no solamente Torres sino también Guillaume Postel, ya asentado, que había renunciado a sus aspiraciones proféticas y en quien Araoz tenía depositadas grandes esperanzas; el momento en que Nadal venía a Roma para confiarse a Domènech y a Íñigo; el momento en que Miona entraba finalmente en la Compañía, edificando a todo el mundo en Roma por la humildad con que cumplía las tareas de la cocina y del huerto.

"¡O bendito ortolano y dichoso cocinero!", exclamaba Araoz en una carta a Bartolomeu Ferrão,[51] escrita en Valencia el 22 de diciembre de 1545. Y en la misma carta dice:

> En lo que dezís de un Doctor theólogo, digo mi culpa que luego pensé en el Señor Doctor Torres. Yo casi le celebro la vigilia de entrar en la Compañía. *Dic ei meis verbis: quod facis, fac citius*. Porque sin duda el tiempo se pasa *et non est qui recogitet*, y no por dolor es que estemos tan atados y tollidos, pues oímos la voz del que dice: *Solve vincula collis tui et surge (MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 244-245).[52]

Araoz estaba en su derecho de mostrar cierta impaciencia, él, que más joven y menos prestigioso, había sido admitido a pronunciar no sólo los votos simples, sino también los solemnes de profeso desde principios de 1542, apenas cuatro años después de su primer contacto con los fundadores de la Compañía, lo que le convertía en el primer profeso jesuita después de los fundadores.

Torres no se decidía a romper amarras con el siglo. Casi cuatro años después de su adhesión y de su entrada en la casa de Íñigo, se estaba todavía a la espera de poder celebrar su próximo ingreso en la Compañía. Entró, en efecto, por los votos simples, en 1546, cuando ya estaba implicado en una importante misión en España. Pronunció los votos en Gandía, en presencia del duque ante quien le había enviado Íñigo y en cuya inspiración depositó la decisión final. Y, cosa curiosa, incluso aquellos votos simples tenían carácter confidencial. Todavía en la primavera de 1547 la Compañía, en sus documentos oficiales, fingía considerarle procurador de la Universidad de Alcalá. Tenemos dos cartas de Ferrão en nombre de Íñigo con la anotación de que la carta al padre Miguel de Torres se le ha escrito como a seglar, porque aunque ya recibido en la Compañía en Roma, y habiendo hecho sus votos, todavía no se había dado a conocer como tal en España para acabar ciertos asuntos importantes.[53] Así pues, incluso después de haber hecho sus votos simples, Torres era jesuita sin serlo.[54]

¿Se hallaba ya tal vez en esta situación durante todo el periodo de 1542-1546, cuando vivía junto a Íñigo en Roma? Es en esas situaciones ambiguas donde reside uno de los rasgos originales de la Compañía —tan diferente en este aspecto de las órdenes monásticas— y también una de sus grandes tentaciones: la de la acción secreta que hará posible la leyenda negra de los “hombres negros”, que salen de debajo de la tierra, “mitad zorros y mitad lobos”, según las palabras de una famosa canción de Béranger.[55]

Parece verosímil que, entre 1542 y 1546, Torres estuviera al lado de Íñigo como precioso auxiliar, a cuyo talento de organizador y de hombre de acción se recurría —“talento de prudencia, oficio de marta”—, como decía de él el duque de Gandía, tal vez en calidad de consejero o de secretario general *avant la lettre*, porque estas funciones no existieron oficialmente hasta el año 1547, cuando Polanco, una vez terminados sus estudios en Padua, se encargó de ellas.[56] Los términos con que, en la primavera de 1542, anunciaba Íñigo a Simão Rodrigues la presencia del doctor Torres, entregado a los intereses de la Compañía, “entendiendo a menudo de toda la Compañia dispersa”, sugieren esa hipótesis.[57]

Pero no acaban aquí nuestras sorpresas. La misión con que había partido Torres sin pertenecer todavía a la Compañía porque no había pronunciado sus votos era de una importancia capital para ésta. Afectaba la entrada, todavía confidencial, del duque de Gandía y la utilización de sus buenas disposiciones y de su prestigio para que la Compañía se implantara sólidamente en Gandía y en otros lugares. Incluía además la reforma de los conventos femeninos de Barcelona y la fundación del Colegio de Alcalá. Por otro lado, el duque allanaba los caminos de Torres para la fundación de un colegio en Zaragoza y le recomendaba al arzobispo de Toledo. Pero el fervor del cardenal de Burgos, don Francisco de Mendoza y Bobadilla, determinado a fundar un colegio en Salamanca, confería, a finales de 1547, una importancia nueva a la misión de Torres. Llevó a buen término aquella difícil fundación, superando la hostilidad de Melchor Cano. Se hallaba, pues, en la vanguardia del combate en favor de la Compañía, pero sin confesar que pertenecía a ella. En agosto de 1548 Íñigo encargó a Araoz que indagara si Torres se declaraba al fin. Y, en efecto, se declaró. Pero todavía no parecía dispuesto a la profesión solemne. A principios de 1549 Torres se hallaba en la misma situación que Mirón, Andrés de Oviedo y Estrada, a quienes Íñigo quería hacer profesos y a lo que ellos se negaban por humildad.

Se mantenía en esta posición todavía en el año 1550, sin que ello fuera obstáculo para que la Compañía le confiara embajadas de primerísima importancia ante el arzobispo de Toledo, que se oponía a la implantación de los jesuitas en su diócesis si no aceptaban el estatuto de limpieza de sangre. Embajada difícil, que tuvo que ser renovada en 1551. Nos hallamos ya, pues, en el umbral de 1552, y Torres, por humildad, sigue rehusando los votos solemnes. Fue necesaria una orden expresa del fundador para que se decidiera a pronunciarlos, el 3 de mayo, en Medina del Campo, en presencia de san Francisco de Borja, en cuya compañía había partido como visitador de la provincia de Portugal. Parecía, en verdad, que “no quadraba visitador sobre simple sacerdote, en especial en Portugal y para tratar con el Rey”… De hecho, adquirió un gran prestigio

ante el rey y la reina. Al cabo de poco fue nombrado provincial de Andalucía y luego retornaría a Portugal con este mismo cargo. ¿Qué otro jesuita podía mostrar mejor hoja de servicios? Pues bien, es justamente ese año de 1553, en el momento mismo en que la corte de Lisboa le reverenciaba como visitador de la Compañía, cuando suspira por la dificultad que tiene para comprender a aquella misma Compañía a cuyo engrandecimiento se estaba dedicando en cuerpo y alma. Se creería que actuaba como un sonámbulo, con fe en la orientación de la Compañía, pero sin saber exactamente qué significaba ser jesuita. En el momento en que se formulaba la cuestión de convertirse en profeso, adquiere conciencia de cuanto hay de arbitrario y contradictorio en las escasas obligaciones estrictas que impone la profesión de jesuita. Él, diplomático y negociador e inspector de la Compañía, ¿tendría que sujetarse a la obligación de enseñar la doctrina cristiana durante 40 días al año? ¿Cómo observará la regla de la pobreza, que quiere que viva de las limosnas de los colegios?[58] Y así sucesivamente. Querría que se le asignara sobre cada punto una norma válida para todos los profesos, de modo que no se le tuviera como una excepción. Brevemente, querría ya, como declaraba el año siguiente, "entender el fin de la Compañia". Lamento patético por parte de un hombre que poco a poco se entrega a la fascinación de una gran obra. Porque ésta es la historia del maestro Miguel desde el año 1538, cuando se reencuentra con los iñiguistas en Roma, hasta el año 1552, en que se convierte en profeso y en uno de los personajes más descollantes de la Compañía. ¡Qué enorme diferencia con la estampa piadosa del Épinal de las visitas nocturnas de un nuevo Nicodemo milagrosamente transformado de enemigo en discípulo!

Dotado de un carácter absolutamente distinto, más impaciente y más decidido, Nadal[59] nos presenta un destino de jesuita bajo ciertos aspectos parecido al de Torres. Pero en este caso lo podemos reconstruir a través de sus propias confesiones, sin necesidad de tener que espigar fatigosamente alusiones fugitivas como las que nos han aclarado las relaciones del maestro Miguel con los iñiguistas antes de su ingreso en la Compañía. Otro humanista, otro hombre de estudios cuyo fervor y cultura fueron captados por los apóstoles iñiguistas. Su odisea espiritual es tanto más conmovedora cuanto que se trata de un hombre enfermo, proclive a la neurastenia, que encuentra la curación en el compromiso y la acción.

Nació en Mallorca en 1507 y, según Quadrado,[60] en el seno de una familia de *ciudadanos militares*, clase intermedia entre la nobleza y los simples ciudadanos. En Castilla le habrían dicho *hidalgo*. Y, quién sabe, tal vez descendiente de la burguesía comerciante de los *chuetas*, de origen judío.[61] Formado, siempre según Quadrado, en la tradición llullista de Mallorca, fue sin duda a estudiar, como otros muchos llullistas mallorquines, a Alcalá. Inicia su autobiografía espiritual con estas palabras: "Entré en contacto familiar con Ignacio en París. Es verdad que le había visto antes, pero sin llegar a conocerle, en Alcalá, donde conocí también al P. Laínez, a Salmerón y a Bobadilla".[62] Un día, en París, Nadal estuvo en peligro a causa de un motín. Peor aún, cayó gravemente enfermo. Una vez recuperada la salud, encontró a Ignacio en el barrio de

Saint-Jacques y habló del peligro de muerte en que había estado y del miedo que había sentido. —Pobre de mí —dice Íñigo—; ¿por qué tienes miedo? —Y bien, ¿es que tú no tienes miedo a la muerte que el mismo Cristo ha temido? —Mira, hace ya 15 años —le responde— que no me asusta la muerte.

Nadal dio algunos pasos hacia el grupo iñiguista. Tomó a Miona por confesor y acudía todos los domingos a la comunión general en los cartujos. Los iñiguistas le visitaban para empujarle a la piedad —entiéndase bien, a la piedad militante—. Laínez le sorprendió un día sumergido en la lectura de Teofilacto.[63] Le habló entonces de la comprensión mística de las Escrituras. Sin resultado. Le Fèvre le encontró en casa de Escobar, humanista que más adelante enseñó latín y griego en Barcelona. También él abordó el tema de la piedad. Y también sin resultado. Más tarde es Miona quien le habla de Íñigo. Y Nadal da a su confesor esta respuesta típica: "Puesto que tú no eres iñiguista, ¿por qué quieres que yo lo sea?" Llega el turno del propio Íñigo. Un día, en la puerta de Saint-Jacques, le cuenta cómo fue perseguido en Salamanca y cómo fue sometida a examen su ortodoxia. "Es indudable —dice Nadal— que pensaba que era ésta la razón de mi desconfianza hacia él, pero en esto se engañaba mucho." Íñigo le conduce a una iglesia, cerca de los dominicos, y junto a la pila bautismal le lee una larga carta que ha escrito a uno de sus sobrinos en España para exhortarle a la vida de perfección. El demonio, que siente que aquella exhortación va a fructificar, endurece la resistencia de Nadal. Al salir, muestra a Íñigo el Nuevo Testamento que llevaba en la mano y le dice: "Éste es el libro que quiero seguir. No sé cómo os las arregláis vosotros. No me hables más de estas cuestiones y deja de preocuparte por mí".

Es curioso el comentario de Nadal a propósito de esta respuesta: "Mi negativa —dice — significaba que no quería unirme a aquella gente. ¿Quién sabe si algún día se toparán con inquisidores en su camino?"[64] Así pues, Nadal, que no tenía ningún prejuicio acerca de la heterodoxia de Íñigo, entendía que los iñiguistas estaban expuestos al peligro de tropezar con la Inquisición. Recelaba sobre todo de aquella especie de inquisición inmanente apuntando con su dedo a los innovadores. Se enfrentaba al riesgo de que un compaisano suyo, un franciscano de gran notoriedad, escribiera a su país contando chismes inquietantes sobre su persona si se hacía iñiguista.

No avanzaron mucho las relaciones de Nadal con el grupo iñiguista de París. En 1535 Íñigo partía para España e Italia. Partían también, al cabo de poco, sus compañeros para ir a su encuentro. Se había declarado la guerra entre Francia y España. Nadal se trasladó a Aviñón, donde se ordenó sacerdote y obtuvo el doctorado en teología. Jamás, nos dice, me sentí menos inclinado a la piedad como en aquella época, a pesar de los problemas de salud, que deberían haberle inducido a concentrarse en sí mismo, y a pesar de los grandes peligros. Algunos soldados franceses le detuvieron como espía español, le pasaron una soga por el cuello y estuvieron a punto de ahorcarle. Luego le dejaron solo en una tienda de su campamento, donde había estallado un motín que hizo que se olvidaran de él. Restablecido el orden, pudo volver a la ciudad acompañado de un criado. Durante el camino, Nadal, que llevaba un Pentateuco hebreo, fue insultado por un soldado que le tiró de la barba y le trató de perro judío. Se guardó de responderle,

juzgando más conveniente pasar por judío antes que por marrano español.

Nadal era por aquel entonces huésped de los franciscanos, con los que se trasladó a Niza en ocasión de la entrevista de Carlos V, Francisco I y el papa Paulo III. Se produjeron algunas desavenencias con el general de los franciscanos, Lunel. Entonces, uno de sus compatriotas le tomó bajo su protección y le proporcionó ropa con que vestirse. El año 1538 alcanzaba Barcelona y desde allí Mallorca.

La etapa de sus estudios había llegado a su fin. Contaba 31 años. Durante los siete años siguientes ejerció en Mallorca la carrera eclesiástica y profesoral para la que se había preparado. Fue profesor de Sagrada Escritura en la catedral de Palma. Pero sufría el azote de una deplorable salud. Dolores continuos de cabeza y estómago y, sobre todo, un estado de inquietud e insatisfacción permanente. Sus sermones no tenían éxito, mientras que otros predicadores atraían a las multitudes. Puso en marcha la iniciativa de discusiones públicas, pero sólo cosechó desaires. Explicó una sección de la carta a los romanos. La novedad del tema le valió inicialmente un nutrido auditorio, pero luego el público comenzó a escasear. Tuvo que suspender las lecciones. Idéntico fracaso en un curso sobre el canon de la misa. La familia era otra fuente de sinsabores. Murió su madre. No se entendía con su tío. Su hermana contrajo matrimonio en contra de su voluntad. Su amigo, el inquisidor Montañans, intentaba distraerlo y le llevaba a menudo a una villa de los alrededores de Palma. Él mismo buscaba la paz en su muy agradable finca de Benibassá. Pero todas aquellas distracciones no hacían sino redoblar su desasosiego. Su amigo Palou le dijo un día en la villa de Montañans: “Estáis colmado de todo cuanto podéis desear según vuestra dignidad y vuestra posición. Y, sin embargo, estáis siempre triste y melancólico”.[65] Demasiado bien lo sabía Nadal. Estaba deseoso de que alguien le explicara aquella tristeza sin causa aparente.

En el otoño de 1541 pasó por Mallorca Carlos V, en ruta para la jornada de Argel. Alojó en su casa al doctor Moscoso, antiguo amigo de los días de París. Gracias a su intervención, obtuvo el nombramiento de capellán imperial. Pequeña satisfacción a su amor propio que le alivió algún tanto, aunque no por mucho tiempo.

Al cabo de poco, Palou le habló de una de sus penitentes, Isabel Cifrá, mujer ya anciana, fundadora de un colegio para hijas nobles en Mallorca, adornada de notables dones de oración y de profecía. Nadal intentó y consiguió que rezara por él. Murió el año 1542 y aquella muerte le suscitó una crisis de devoción. Al escuchar su panegírico se conmovió hasta derramar lágrimas como jamás le había ocurrido hasta entonces. Hallaba sus complacencias en la oración y en los signos de la cruz. Resolvió hacer confesión general, que preparó durante largo tiempo. Esta limpieza interior le acarreó una gran alegría. Celebró la eliminación de sus pecados entonando el *Cantemus Domino*.

Sintió la atracción de la vida de oración mental bajo la influencia de uno de aquellos eremitas que abundaban en Mallorca y en Cataluña desde el siglo XIV. Tenía por maestro a fray Antonio de Castañeda, que vivía en una cueva, más tarde en una cisterna y después se trasladó a la ermita de la Trinidad, hombre solitario a quien Dios, dice Nadal, había concedido un gran don de oración, pero no de monacato, porque en dos ocasiones fue novicio con los franciscanos y las dos veces renunció.

A Nadal, que no había sido agraciado con el don de la oración, le gustaba hablar con Castañeda de cosas espirituales. Se sumergió en la lectura del Pseudo-Dionisio Areopagita. Se retiró a las cercanías de la Trinidad para disfrutar de la compañía de su anacoreta y estudiar en paz. Comenzó a ejercitarse en la oración mental con un cierto libro de la vía espiritual (*liber viae spiritualis*) [librito de fray Bernabé de Sicilia o de Palma, hermano converso, tal vez de la provincia de los Ángeles. Véase Fidel de Ros, *Osuna*, p. 656,[66] y tesis, p. 259].[67] Su salud había mejorado y le concedió algún respiro. Le vino la idea de una asociación de predicadores que se distinguiría por el estudio y la preparación de sus sermones y cuyos miembros se turnarían en la propaganda espiritual. En resumen, como observa el propio Nadal, un proyecto que no carecía de puntos de contacto con la Compañía, cuya fundación ignoraba. En el invierno de 1544-1545 se trasladó a una casa cercana al huerto de la cartuja de Valdemosa, siempre en la vecindad de su anacoreta, que le hacía frecuentes visitas.

Pero su alma seguía inquieta, flotante, cuando un día uno de sus amigos de Palma le envió una copia de la primera gran carta de san Francisco Javier en la que describía los inicios de su apostolado en las Indias, hacía un inflamado llamamiento a los estudiantes de todas las facultades de teología para que consultaran la voluntad de Dios por medio de los ejercicios y vinieran a engrosar la tropa de los apóstoles que tan necesitada estaba de refuerzos. Era aquella misma carta en la que Francisco Javier daba gracias a Dios por la confirmación pontificia de la Compañía. Leyéndola, Nadal tuvo la impresión de que despertaba de un largo sueño. Revivió en un instante sus antiguos encuentros con los iñiguistas e, invadido por el entusiasmo, "golpeó la mesa con la palma de la mano, gritando: '¡Esto es otra cosa!' " ("palma mensam percutiens exclamavi: 'Nunc hoc aliquid' ").[68] Este descubrimiento generó en él la ilusión no de hacerse jesuita sino de partir para Roma, visitarlos y ayudarles, de ir a ver a aquel Íñigo a quien había dicho: "Deja de preocuparte por mí". El ermitaño a quien Nadal veneraba le animó en ese proyecto. Pero mientras que por un lado le aconsejaba la partida, le sugería al mismo tiempo que disimulara su verdadero objetivo y que dijera simplemente que iba al Concilio de Trento, como si el interés por aquella Compañía fuera aún algo inconfesable y necesitara pretextos oficiales. Con este pretexto del concilio obtuvo Nadal permiso del capítulo de la catedral de Palma. Advierte, como un presagio, que la última vez que entró en el coro para rezar habían comenzado ya las vísperas y no encontró ningún asiento libre en los bancos superiores. Tuvo que levantarse un sacerdote de rango inferior y cederle un puesto más modesto. Obtuvo también de su familia, y en particular de su tío Morell, temido jefe del clan de los Nadal de Palma, la aprobación para su marcha. Se embarcó el 2 de julio de 1545 para Barcelona y tuvo que esperar hasta septiembre una ocasión favorable para hacer la travesía de Italia. El 10 de octubre llegaba a Roma.

He aquí a Nadal en la boca de la red. Sólo falta dar un paso. Pero no se dirigió directamente a Íñigo, sino a Jerónimo Domènech, casi compatriota suyo, que había renunciado a una prebenda de canónigo en Valencia para unirse a los jesuitas y que desempeñaba ya un importante papel como jefe del grupo de París después de Cáceres y sería muy pronto director del Colegio de Palermo. Domènech llevó a Nadal hasta Íñigo,

diciéndole que había venido a Roma expresamente para verle. A Nadal le molestó aquella indiscreción, aquella precipitación. Pero Íñigo apenas dejó asomar su emoción y su contento. Se limitó a darle la bienvenida.

A Domènech le gustó Nadal, que se siente a su vez atraído por su bondad. Querría, sin perder un solo día, encerrarle en los ejercicios. Pero se apodera del recién llegado un compatriota. Se trata de un personaje importante, el auditor de la Rota Jaume Pou, a quien se le ha comunicado la venida de Nadal. Para agasajarle, le entretiene algún tiempo en el siglo. Nadal se redescubre humanista sumergido en el ambiente de los monumentos de Roma. Durante cerca de un mes vive como un turista, aunque visita a Íñigo de vez en cuando. Laínez y Domènech no dejan de recordarle los ejercicios cada vez que le ven. Íñigo, maestro consumado en el arte de querer sin darlo demasiado a entender, le invita a desayunar. Pero se abstiene de hablar de la Compañía. Excelente medio para que sea Nadal el primero que saque el tema a colación. Se arma de valor y declara lisamente: "Estos Padres me rompen la cabeza con los ejercicios 'multa mihi infarciunt de exercitiis'. Sé muy bien lo que esto significa: entrar en la Compañía, ésa es la cuestión. Pero, por muchas razones, no me considero apto". Y cuando las enumera, Íñigo sonríe: "Todo esto está muy bien. Pero no serán ocupaciones lo que te falten si entras en la Compañía, si Dios te llama a ella".[69]

Nadal estaba ya ganado cuando, el 5 de noviembre, comenzó los *Ejercicios* con Domènech. Esperaba visiones, revelaciones, señales claras. Por un lado se sentía decepcionado, pero también, por otra parte, colmado de una fuerza nueva que fluía en su interior. Tras la primera semana, hace confesión general con Íñigo, que le dice: "Cuando hemos abusado de nuestras facultades para actuar contra la voluntad de Dios, estando privados de su gracia, Dios quiere, entrados de nuevo en gracia por la penitencia, que utilicemos esas mismas facultades para enmendar nuestra vida". Nadal siente en su interior el impulso de las famosas meditaciones sobre la vida de Cristo. Pero cuando llega el momento decisivo de la elección, experimenta una gran turbación de espíritu y de voluntad, un malestar físico. Hace un balance por escrito de los pros y los contras. Nada decisivo. Domènech, decepcionado, desea seguir adelante, continuar los ejercicios, sin buscar una decisión. Pero Nadal se lanza contra el obstáculo. Con un último esfuerzo, se siente sostenido por la gracia de Dios para escribir, de un tirón, la declaración que le compromete:

> Los argumentos contra la Compañía son de poco peso. Bien analizados, son más bien confirmaciones. Pues, en efecto, la repugnancia de la naturaleza y del mundo es un signo certísimo de la voluntad de Dios. Todos los obstáculos que se alzan contra ella, cuando la excesiva reflexión los fortalece, son barreras contra el reino de Dios y contra la inspiración divina. Y decide que pronunciará sus votos cuando así se disponga.

Y pone la fecha: "23 de noviembre, a las 18:30 horas, al cabo de dieciocho días de ejercicios". En resumen, como no aparece ninguna buena razón con fuerza suficiente, Nadal lanza a la contienda el peso de su voluntad, desde mucho tiempo atrás preparada para esa decisión. Y decide porque la indecisión le parece un obstáculo para el bien.

No será él quien esperará varios años para pronunciar los votos. Se obliga mediante

compromisos cada vez más precisos. El 27 de noviembre promete desprenderse de sus bienes. El 29 es recibido en la casa de los jesuitas y se le encomiendan humildes tareas domésticas. El 3 de diciembre se obliga a pronunciar votos únicamente en la Compañía, salvo que ésta no le admita ni siquiera para las ocupaciones más ínfimas. El 19 insiste: si la Compañía lo rechaza, sólo hará votos en otro lugar bajo su consejo. Y se siente tanto más impaciente por vincularse cuanto menor es la presión que se ejerce sobre él.

Íñigo, con su gran instinto de las almas y la gran seguridad de su ojo clínico, le había visto venir. Cuando Domènech llevó por primera vez a Nadal a su presencia en Roma, al cabo de nueve años de separación, Íñigo le confiesa confidencialmente: "Este Nadal es un melancólico —un bilioso— que será candidato a la locura salvo que Dios le llame. Quiere servir a Dios pero no puede. Confío en que Dios le ayudará".[70]

Sin duda para ayudarle a superar su temperamento melancólico, una vez dado el primer paso decisivo le destinan a labores activas en la cocina y en la huerta. Mientras laya, ve cómo Íñigo pasea en la huerta con el doctor Torres. Su salud no es todavía sólida. Pero siente un contento permanente. Encuentra el consuelo supremo en los votos, en el compromiso. En el refectorio le conforta el pensamiento de que es Dios quien le alimenta. Tiene un gran apetito, un hambre inhabitual. *Fames extraordinaria*. Y ello hasta el punto de que le entran escrúpulos, de los que informa a Íñigo. Éste le pregunta: "¿Con qué fin comes?" Nadal contesta: "Para vivir y arrepentirme de mis pecados y para servir a Dios". Íñigo le responde con una afectuosa sonrisa: "Entonces come, pobre de mí". Y Nadal se siente aliviado. A primeros de enero de 1546 todas las meditaciones de Nadal y la experiencia de aquellas semanas con los iñiguistas le empujan a pronunciar los votos simples a que se ha comprometido. Pero antes quiere consultar a Íñigo. Éste tira de las riendas sabiendo cuál sería la reacción. "Quieres pronunciar los votos. Está muy bien. Es un mérito ante Dios. Pero imagínate ahora este otro mérito de no hacerlos porque no soy de esta opinión." Nadal asiente. Y a continuación reflexiona: "¿A quién haces los votos, a Íñigo o a Dios? Comprométete. Dios lo quiere". Está dispuesto a hacer los votos de inmediato. Pero luego se dice: "Demasiado fácil. No siento ninguna resistencia". Y espera que le asalte la tentación de no hacerlos. Y cuando, en efecto, le asalta en medio de sus oraciones, las interrumpe para redactar los votos e informa en el momento a Íñigo, que lo aprueba. Nadal comprende que Íñigo ha deseado desde el primer día oírle pronunciar los votos, pero no ha querido forzar su decisión. "Noluisse tamen esse auctorem."

Y por este camino llegó a la Compañía de Jesús el hombre que, junto con san Ignacio, más hizo por modelarla, por adaptar sus actividades a las necesidades de la Iglesia en una época de grave crisis, pero manteniéndola al mismo tiempo fiel al impulso primitivo del apostolado iñiguista. Nadal, que fue puesto al frente del Colegio de Mesina y encargado, como fruto de esta experiencia, de elaborar el primer plan de estudios de los colegios jesuitas, la famosa *Ratio studiorum* de la Compañía. Nadal, a quien se le confiaría la misión de promulgar las *Constituciones* y que iniciaba así la más sorprendente carrera de un hombre de acción, enfermo eterno y eterno viajero, siempre en los caminos de Europa como visitador o como comisario general de la Compañía,

encargado de vigilar los peligros interiores y de enderezar las desviaciones. El hombre que, en 1553, encarnaba hasta tal punto el espíritu de la Compañía que Torres, por fin profeso y visitador de Portugal, esperaba con impaciencia su venida a Lisboa para aprender de él el verdadero sentido y la finalidad auténtica de la orden.

Con las diferencias de ritmo derivadas de las peculiaridades de dos temperamentos y de dos destinos individuales, las vocaciones de Torres y de Nadal siguen itinerarios comparables, que arrancan de la hostilidad, de la actitud desconfiada, para llegar a la entrega total, del humanismo trilingüe y la enseñanza universitaria a la predicación erudita al servicio de un apostolado. Servicio vasto y complejo, para el que se necesitaban hombres de gran cultura y de gran apertura de espíritu. Y se necesitaba también que aquellos buenos humanistas y buenos predicadores evangélicos se entregaran con total consentimiento a cosas distintas del trabajo de los libros, de la enseñanza y la predicación *ex cathedra*. Recordemos los primeros encuentros de los iñiguistas con un Nadal siempre con un libro bajo el brazo. Teofilacto, el Nuevo Testamento. En Aviñón llevaba un Pentateuco hebreo, de modo que se le tomó por rabino. Torres, que, a diferencia de Nadal, no nos ha contado su historia, debió hacer partícipe a Íñigo de los mismos escrúpulos que Nadal acerca de su aptitud para servir a la Compañía y debió escuchar la misma respuesta: no serán ocupaciones lo que te falte en la Compañía, si Dios te llama. El caso de Torres, desfigurado por la leyenda hagiográfica, se ilumina mediante comparación con el caso de Nadal cuando conseguimos descubrir los jalones para reconstruir su trayectoria. También aquí los destinos y los temperamentos difieren. Nadal es superior en cuanto a los recursos de energía que mantiene ocultos. Sin dejar de ser hombre de estudios y de meditación, se entrega incansablemente a la acción exterior. Torres, provincial de Andalucía en 1554, impone respeto por su autoridad y su ejemplo. Pero se lamentaba de que estuviera más inclinado a encerrarse con sus libros que a hacer visitas para ganar apoyos. Diez años más tarde, siendo provincial de Portugal, le hacía Laínez ese mismo reproche. No supo despojarse del hombre viejo. Pero tanto Torres como Nadal eran energías y capacidades preciosas que la Compañía captó en el momento exacto en que, para expandirse, necesitaba esos refuerzos. Gracias a ellos será capaz de enfrentarse a la magna obra de la reorganización de la educación y de la formación eclesiástica exigida por el desarrollo inesperado de los colegios y de acercarse con autoridad a los ambientes universitarios y episcopales y conseguir su apoyo. Aquel reclutamiento de valiosos nuevos miembros sólo fue posible tras los primeros éxitos y, más en concreto, tras la aprobación pontificia. Laínez, el inventor de los colegios, Salmerón y Bobadilla habían padecido durante mucho menos tiempo las seducciones del humanismo estudioso. El apostolado iñiguista los había conquistado en su etapa de novedad todavía arriesgada. Fueron ellos, junto con Le Fèvre, quienes le dieron la seriedad asegurada y libre que les faltaba a los primeros compañeros de Barcelona y Alcalá, a los Calixto, los Arteaga y los Cáceres. Fueron ellos quienes confirieron a los apóstoles parisinos aquel tono nuevo capaz de ganarse para su causa a un doctor Ortiz, a un cardenal Contarini. Su eficacia en la Italia del Norte, la aprobación romana divulgada

en España merced a los viajes de propaganda de Araoz y Le Fèvre, el eco de los primeros encuentros con la Alemania luterana, los primeros boletines de victoria de Francisco Javier en las Indias, el apoyo sin reservas ya conseguido en la corte de Portugal, todo esto es lo que hizo posible la adhesión de aquellos antiguos conocidos que en un principio habían rechazado sus invitaciones para iniciar brillantes carreras como canónigos o como profesores universitarios.[71] Todo esto además, por supuesto, de la vigorosa personalidad del fundador, su reserva, la originalidad un tanto secreta de la Compañía, que era algo muy diferente de una iniciativa llamativa y vana como la de los "apóstoles del almirante". Recordemos a Juan López reclutando sacerdotes humanistas para predicar el evangelio en los dominios de un gran señor español que les asignaba un sueldo de 20 000 maravedíes por año… Y recordemos también el fracaso último de la empresa, pues tras haber desempeñado altas funciones en Granada, Juan López fue condenado a la hoguera. La Compañía proponía, por supuesto, la pobreza y la obediencia estricta. Atraía ya por el solo hecho de que era exigente en lo concerniente a las cualidades de sus nuevos miembros. A partir de estas bases, que eran las propias de una orden monástica, actuaba con la libertad de la vida secular. Emprendió la evangelización no de una región de Castilla, sino del mundo. Aunque su rigor era en ciertos aspectos monacal, estaba por encima de todo particularismo, de todo formalismo monástico. Su impaciencia apostólica tendía a los grandes resultados para la gloria y el servicio de Dios, sin demorarse en la cultura ascética de la perfección personal. Nada extraño, pues, que una vez superado el primer momento de sorpresa admirativa, la Compañía despertara inquietudes tanto por la facilidad misma de sus éxitos como por su cariz insólito y que movilizara contra ella tanto las fuerzas del monacato tradicional como el espíritu defensivo de la ortodoxia frente al iluminismo y el particularismo español, hostil al universalismo y defensor celoso de los cristianos viejos de sangre limpia contra el celo invasor de los descendientes de los judíos conversos.

[1] *MHSI, FN*, I, pp. 92-106.

[2] *MHSI, Mon. Xav*., I, pp. 66-67.

[3] Marcel Bataillon enlaza aquí con una orientación del capítulo I a propósito del papel desempeñado por los procesos inquisitoriales en la progresiva legitimación del proyecto ignaciano. Véanse en particular pp. 106-108 y nota 19.

[4] *MHSI, Ep. Ign*., I, pp. 79-83.

[5] Una hoja adjunta al manuscrito añade: "Véase en el *Chronicon* de Nadal sobre su vocación de qué manera se desembaraza de sus bienes. Íñigo, a quien había encomendado que le descargara de esta preocupación, le respondió que actuara tal como le habían aconsejado el doctor Gaspar de Dotis y el doctor Cristóbal de Madrid: 'Éstos me dijeron que escogiera entre la gente de mi país para distribuir mis bienes entre los pobres, teniendo en cuenta a mi hermana y mis parientes si había entre ellos algunos pobres' ". [Este relato autobiográfico de Nadal, conocido bajo el nombre de *Chronicon Natalis*, ha sido publicado en los *MHSI, Ep. Nat*., I, p. 23. Traducimos del latín el pasaje citado por Marcel Bataillon.]

[6] *MHSI, Ep. Ign*., I, pp. 93-99 (Marcel Bataillon atribuye la cita al versículo de Mateo y desarrolla el texto que la carta de Ignacio se limita a insinuar: "iuxta illud, si vis perfectus esse", etcétera).

[7] Marcel Bataillon incurre aquí en una ligera inexactitud: Polanco no tenía todavía el título de "secretario general", sino tan sólo el de secretario.

[8] *MHSI, Ep. Ign*., I, pp. 190-191.

[9] Véase la nota 3.

[10] *MHSI, FN*, I, *Mem. Ca*., pp. 704-705. En su traducción de este pasaje al francés, Marcel Bataillon ha optado por transformar en la primera persona del singular el relato en tercera persona de Gonçalves da Câmara: "El padre tenía esa advertencia de mirar los labios", etc. Respetamos esta opción, aunque contradice ligeramente la precisión con que el autor marca el estatus de los diferentes escritos ignacianos.

[11] Marcel Bataillon remite aquí probablemente a uno de los llamados "evangelios apócrifos", los *Hechos de Tomás*, relato siriaco del siglo III, que finaliza con el martirio del apóstol santo Tomás e inicia con su traslado a la India, vendido como esclavo. A lo largo de toda la historia del cristianismo se ha vuelto en repetidas ocasiones sobre esta narración en diferentes versiones. Es conocida la vivencia de ese "recuerdo" del apóstol Tomás en la India en el siglo XVI (véase sobre este tema Inés G. Zupanov, "Une ville reliquaire: Sao Tomé de Meliapor. La politique et le sacré en Inde portugaise au XVIe siècle", en Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre y Dominique Julia, *Corps saints et lieux sacrés à l'époque moderne*, EHESS, París, 2009).

[12] Y, como ha recordado Marcel Bataillon al comienzo de este capítulo, desde el año 1538, es decir, dos años antes de la fundación de la Compañía, se estrecharon los lazos entre Ignacio y sus compañeros parisinos y la corte de Lisboa (gracias a la intermediación de Diego de Gouvea, director del Colegio de Santa Bárbara).

[13] Es muy poco lo que se sabe sobre este episodio y sobre otros de la etapa de los inicios (como por ejemplo los viajes a Flandes y a Inglaterra), fuera de los datos proporcionados por los actores mismos. Marcel Bataillon se remite aquí a las indicaciones del relato "autobiográfico" de Ignacio y a las extraídas de algunas cartas, tal como han tenido que hacer otros después de él. Pero no deja de ser curioso, con todo, que Marcel Bataillon no mencione un aspecto documentado de esa estancia en Azpeitia, un proyecto de reforma de la mendicidad local mediante una subvención regular a los pobres, que se podría relacionar, sin duda, con la estancia de Ignacio en Flandes (mencionada por el autor en el capítulo II) y con sus conversaciones con Juan Luis Vives. Pero las investigaciones sobre esta materia siguen escaseando también en nuestros días.

[14] *MHSI, Mon. Xav*., I, p. 205.

[15] Antonio de Araoz, futuro primer provincial de Castilla, y Pierre Favre o Le Fèvre, autor del *Memorial* precisamente recordado por Marcel Bataillon en la introducción de su curso.

[16] Marcel Bataillon ha analizado esas dificultades en el capítulo II, a propósito de la génesis de las reglas de ortodoxia añadidas a los *Ejercicios espirituales*.

[17] *MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 35.

[18] Hugo Laemmer, *Mon. Vat*., 1861, p. 301, carta procedente del entorno del cardenal Contarini, 6 de septiembre de 1540: "Se ha nombrado al doctor Ortiz porque está bien versado en las disputas parisinas y de Sagrada Escritura".

[19] *MHSI, Mon. Fabri*, pp. 126-139.

[20] Véase también el capítulo I.

[21] Para las relaciones entre Pedro Ortiz y el entorno de los Briçonnet, véase la obra clásica de Michel Veissière, *L'Évêque Guillaume Briçonnet: 1470-1534: contribution à la connaissance de la Réforme catholique à la veille du Concile de Trente*, Société d'Histoire et d'Archéologie, Provins, 1986.

[22] Marcel Bataillon analiza esa *Determinatio* de diciembre de 1527 en *Érasme et l'Espagne*, Droz, Ginebra, 1987, vol. I, pp. 477-478.

[23] Ludwig Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Âge. Ouvrage écrit d'après un gran nombre de documents inédits extraits des archives secrètes du Vatican et autres*, Plon, París, 1925, vol. XI, p. 337 (se trata de Alejandro Farnesio, papa Paulo III).

[24] *MHSI, Mon. Fabri*, pp. 503-504 (en la edición de Michel de Certeau, *Mémorial de Pierre Favre*, DDB, París, 1959). Puede leerse hoy en día, sobre esta devoción de Pierre Favre por los santos locales, enraizados, que le acompañaba en sus desplazamientos, el pulcro estudio de Dominique Julia, "Le culte des saints dans le *Mémorial* de Pierre Favre", en Albrecht Burkardt y Marc Wingens *et al.*, *Confessional Sanctity* (c. *1500* c. *1800*), Philippe von Zabern, Maguncia, 2003, pp. 25-46.

[25] *MHSI, Mon. Fabri*, pp. 126-131.

[26] A partir de aquí, y a lo largo de varias páginas, el manuscrito del curso aparece subrayado en numerosos pasajes, como si determinados nombres, hechos o fórmulas estuvieran expresamente recordados para otro uso o en el marco de una relectura (¿tal vez vinculada a la preparación de la conferencia de 1967?).

[27] Véase Luis Sala Balust, "Estudio biográfico", en Juan de Ávila, *Obras completas*, BAC, Madrid, vol. I, 2000; véase también Marcel Bataillon, "Jean d'Avila retrouvé. À propos des publications récentes de Luis Sala Balust", *Bulletin Hispanique*, núm. 57, 1955, pp. 5-44.

[28] *MHSI, Mon. Fabri*, p. 131.

[29] *Ibidem*, p. 133.

[30] *Ibidem*, p. 137.

[31] *Ibidem*, p. 141.

[32] No hay ningún estudio disponible sobre este personaje, de tan singular importancia sin embargo tanto desde el punto de vista de las relaciones entre las provincias de España y Portugal como del de las relaciones entre las diferentes provincias de España en la época de su primera demarcación. Véase, todavía hoy, para una síntesis biográfica, el relato del historiador jesuita Eusebio Nieremberg, citado más adelante por Marcel Bataillon.

[33] Niccolo Orlandini (1553-1606) se cuenta, junto con Polanco, Ribadeneira, Sacchini (citados por Marcel Bataillon) y algunos otros, entre los primeros historiógrafos de la Compañía de Jesús. Su *Historia Societatis Iesu prima pars* apareció en 1614, en París, publicada por Francesco Sacchini, continuador de la obra inacabada de Orlandini.

[34] Eusebio Nieremberg, posterior a Orlandini, es hoy objeto de numerosos estudios. Marca, al igual que Daniele Bartoli, un momento de plenitud de la cultura histórica de la Compañía en el segundo tercio del siglo XVII.

[35] "Historia de la Compañía de Jesús de las provincias de España, y parte de las de Perú y Nueva España y Filipinas", *ARSI*, Hisp., 94. Esta historia (inacabada) de la asistencia de España sigue todavía inédita en nuestros días, salvo algunos fragmentos en los *MHSI*, a los que alude Marcel Bataillon algo más adelante. Este manuscrito nunca ha sido estudiado y la verdad es que merece serlo, en particular porque Ribadeneira encabeza, bajo el generalato de Mercuriano (1572-1581), la oposición a los partidarios de una firme autonomía de la Compañía española frente a Roma (el año 1578 compuso una "Confutatio libelli", *MHSI, Mon. Rib.*, II, pp. 305-323) y porque esta "Historia…", encargada por Roma, muestra visiblemente las huellas de ese conflicto.

[36] Véase el capítulo I.

[37] *MHSI, Ep. Ign.*, I, p. 110.

[38] Marcel Bataillon se interroga por la identidad de este personaje. Un añadido del manuscrito, tachado a continuación, indicaba: "Uno de los Rojas, ¿bien el futuro dominico Domingo de Rojas (quemado en Valladolid) o bien el futuro obispo de Badajoz y de Córdoba, amigo de Ávila, admitido en el grupo de los jesuitas de Roma? O Francisco de Rojas". Una serie de hojas añadidas al manuscrito ofrece, por lo demás, las siguientes informaciones: hoja 1: "Para el obispo D. Cristóbal de Rojas véase Constancio Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Valladolid, 1951, p. 202. Era hijo natural del marqués de Denia; en el capítulo I, "*Ejercicios*, embajador Rojas, capítulo Torres [III], Juan Machado y Rojas"; hoja 2: "Se trata sin

duda del futuro obispo de Badajoz y de Córdoba, D. Cristóbal de Rojas, antiguo condiscípulo de Torres o al menos colega suyo en el Ildefonso, Constancio Gutiérrez, *Españoles en Trento*, p. 202"; hoja 3: "Sobre un Rojas (Francisco de Rojas), que parece haber pertenecido al grupo de Roma antes de venir a París, desde donde escribe el 16 de septiembre de 1540. Habría tenido una conducta poco edificante en el Colegio de Valencia y abandonado la Compañía". Véase "Summ. hisp. Polanci", *MHSI, FN*, I, p. 251, y *MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 50-52. Véase también *MHSI, FN*, I, pp. 490-491 (*Acta*) sobre un Rocas o Rozas hispanus, a quien Íñigo habría dado los *Ejercicios* en Venecia y que habría sido confundido por los editores de los *MHSI, Ep. mixtae*, I, con F. de Rojas. Este Rozas estaría mencionado en la carta donde, a principios de 1539, san Ignacio comunica a los señores de Loyola su primera misa y podría ser identificado con Rodrigo de Roças, destinatario de una carta de Diego de Eguía (inédita), fechada el 24 de mayo de 1547. Este amigo de Eguía, muy conocido, al parecer, por Ignacio, por Laínez y por el cardenal de Burgos, se hallaba por entonces en Nápoles; en una cuarta hoja Marcel Bataillon recuerda los datos biográficos fundamentales del obispo Cristóbal de Rojas. Señala en particular la fecha de entrada del futuro obispo en el Colegio de San Ildefonso de Alcalá: 1529, es decir, cerca de la de Mateo Pascual (1527) y de Miguel de Torres (1532), figuras también vinculadas a la Compañía.

[39] *MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 36-37.

[40] *MHSI, Mon. Fabri*, p. 152.

[41] *MHSI, Ep. Ign.*, I, p. 196.

[42] *MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 11-14.

[43] *Ibidem*, I, p. 17 (Marcel Bataillon traduce del latín la declaración de Laurencio García reproducida en nota en las *Epistolae mixtae*).

[44] Esta exclamación entusiasta da la medida exacta de la importancia del descubrimiento que tiene lugar en este curso, a saber, el de una Compañía de Jesús fuertemente imbuida de una parte de las corrientes renovadoras de la primera mitad del siglo XVI, tras la radicalización de la Reforma y el giro radical de la Contrarreforma. Y da asimismo la medida de aquella historiografía respecto de la cual este curso marcaba el rumbo contrario (véase nuestra presentación).

[45] El *Diccionario eclesiástico de España* cita como obra en preparación a Muñoz Sendino, *Juan de Vergara y la cultura de su tiempo*, de la que no hemos podido obtener mayor información.

[46] *MHSI, FN*, I, pp. 543-544.

[47] Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), considerado un precursor de la Generación del 98, fundaba su proyecto social en una pedagogía nueva, que halló su expresión concreta en la Institución Libre de Enseñanza creada en 1876, tras haber renunciado una primera vez a su cátedra de derecho internacional en la Universidad de Madrid porque se negó a hacer la profesión de fe católica que se le exigía y haber sido detenido con la Restauración (1875). Esta referencia —la única contemporánea en el conjunto del curso— tiene una notable significación. Véase, sobre Giner de los Ríos, Juan Marichal, "El joven Giner y la disyuntiva política de 1870", *Les Cultures ibériques en devenir. Essais publiès en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977*), Fondation Singer-Polignac, París, 1979, pp. 253-258.

[48] Véase nota 32.

[49] Se trata, en realidad, de la prolongación, aportada por Sacchini, a la obra inacabada de Niccolo Orlandini, *Historia Societatis Iesu*, p. 73.

[50] En una hoja intercalada aquí en el manuscrito, Marcel Bataillon observa: "1545. Torres en Roma (no contento con D. Diego de Córdoba). Se intenta retenerlo en Roma y en interesar en su caso al doctor Aguilera y Marquina. ¿Se trata de Miguel? No parece".

[51] Bartolomeu Ferrão, uno de los asistentes de Ignacio para la correspondencia hasta que asumió esa función Juan de Polanco, en el curso del año 1547.

[52] Isaías, 57, 1-2.

[53] *MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 460-470.

[54] Marcel Bataillon toca aquí un rasgo específico de la Compañía de Jesús, el del voto simple público, que no es ni voto simple privado ni voto solemne público y que (a diferencia del voto simple) compromete definitivamente a quien lo emite. Esta fórmula permitía a la orden tener las manos libres durante el periodo de prueba, a menudo muy dilatado, de los nuevos postulantes. Se encuentran algunas indicaciones acerca de este aspecto, poco estudiado, en Pierre-Antoine Fabre, "Prononcer ses vœux. Propositions pour une étude des rituels d'énonciation

orale du vœu dans la tradition des Ordres religieux", *L'Inactuel*, núm. 4, otoño de 1995.

[55] "¿De dónde salís, hombres negros? Salimos de la tierra, mitad zorros y mitad lobos". Véase sobre Béranger y su época, Michael Leroy, *Le mythe jésuite*, PUF, París, 1992.

[56] Véase nota 7.

[57] En ese lugar del manuscrito de Marcel Bataillon aparecen intercaladas las páginas 103-104 del *Índice cultural español* sobre "San Ignacio de Loyola e l'Anno Santo 1550", donde están subrayados algunos pasajes relativos al viaje a Roma del duque de Gandía, todavía por aquellas fechas secretamente jesuita.

[58] La fórmula es a primera vista sorprendente porque la financiación de los colegios no estaba justamente (o no solamente) asegurada mediante limosnas, sino a través de rentas regulares. Era la frontera, en realidad porosa, entre ambas modalidades, como lo era asimismo entre los regímenes económicos de las casas y las iglesias por un lado y de los colegios por otro. Con los recursos de estos segundos se socorría a las primeras, lo que explica, sin duda, el sentido de la frase de Marcel Bataillon.

[59] Jerónimo Nadal es una de las figuras centrales de la primera Compañía. Véase William Bangert y Thomas McCoog, *Jerome Nadal, S. J. (1507-1580). Tracking the First Generation of Jesuits*, Loyola University Press, Chicago, 1992. Durante largo tiempo poco conocido fuera de la historiografía jesuita, ha sido uno de los personajes destacados en la historia del arte de los últimos años debido a su función de comentador y "revisor" de la primera gran colección de grabados financiada por la Compañía de Jesús y publicada en Amberes, el año 1593, las *Evangelicae historiae imagines*. Véase en particular Walter Melion, "Artifice, Memory and Reformation in Hieronymus Natalis's *Adnotationes* et *Meditationes* in Evangelia", *Renaissance and Reformation*, vol. XXII, núm. 3, 1998, pp. 9-33, y la importante introducción de este mismo autor a la edición de las *Adnotationes*..., Saint Louis University Press, St. Louis, 2003, además de las numerosas menciones de esa obra en la producción reciente sobre los jesuitas y el arte de la imaginería; Gauvin Bailey, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome (1565-1610*), University of Toronto Press, Toronto, 2003; Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, Vrin-EHESS, París, 1992; Alain Tapié (dir.), *Baroque, vision jésuite*, Somogy, París, 2003; Pierre-Antoine Fabre, *L'errance d'un fils. Correspondance et autographie chez Jerôme Nadal, jésuite (1507-1580*) (en preparación), etcétera.

[60] José María Quadrado, *Castilla la Nueva*, José Repullés, Barcelona, 1853. Marcel Bataillon ha descubierto información preciosa (y externa a la historiografía jesuita) sobre Nadal en este historiador, originario, como el propio Nadal, de las Islas Baleares.

[61] Se conoce bien, hoy en día, la historia de esa comunidad, gracias sobre todo a los trabajos de Enrique Porqueres y Géné, véase *Lourde Alliance. Mariage et identité chez les descendants de Juifs convertis à Majorque (1435-1750*), Kimé, París, 1995.

[62] "Lutetia novi familiariter P. Ignatium" (*MHSI, Ep. Nat*., I, p. 1).

[63] Marcel Bataillon anota en una hoja intercalada aquí en el manuscrito: "Para la predilección de los humanistas cristianos por Teofilacto y sus intérpretes, véase Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, vol. IV, pp. 224-225. Se trata del comentario a Jonás. Lonicerus había traducido, en edición bilingüe, las *Enarrationes* de Teofilacto sobre Habacuc, Jonás, Nahún y Oseas, Basilea, 1534 (British Museum, p. 94), Ecolampadio había traducido, en edición asimismo bilingüe, las *Enarrationes* de Teofilacto sobre los cuatro evangelios, Basilea, 1525, y Colonia, 1532 (British Museum, p. 113). Para la utilización que hace de Teofilacto, I. de Laski, lector del Nuevo Testamento erasmiano, véase el artículo de [Jean-Claude] Margolin en *Scrivium erasmianum*, vol. I, pp. 114 y 127, y las anotaciones marginales de Laski en su ejemplar del Nuevo Testamento erasmiano, pp. 114-124".

[64] *MHSI, Ep. Nat*., I, p. 3.

[65] "[…] tristis ac melancholicus" (*MHSI, Ep. Nat*., I, p. 7).

[66] Fidel de Ros, *Un Maître de Sainte Thérèse: le Père François d'Osuna*, Beauchesne, París, 1936.

[67] Marcel Bataillon remite aquí probablemente al texto mecanografiado de su *Erasmo*. No hemos encontrado el pasaje en la edición de 1987.

[68] *MHSI, Ep. Nat*., I, p. 11.

[69] *Ibidem*, p. 15.

[70] *Ibidem*, p. 21.

[71] Estas trayectorias individuales vienen a confirmar la aseveración general de Marcel Bataillon en el capítulo I: la ya casi segunda generación que representaban Nadal y Torres manifiesta una cierta forma de integración de la

Compañía en las dinámicas culturales e institucionales con las que la primera generación —y, todavía antes, los primeros equipos de Ignacio en España— había estado en situación de ruptura abierta. De aquí derivaba que algunos, como Nadal (y de ahí la riqueza de su trayectoria, más allá de los límites ante los que se detiene Marcel Bataillon para este curso), reinventaran aquella primera etapa para convertirla en instrumento de un cuestionamiento permanente de la institución tal como la encarnaron las generaciones siguientes. La primera proposición de Marcel Bataillon está a su vez matizada por este segundo enfoque biográfico: el "contrarreformismo" progresivo de la Compañía de Jesús se presenta ciertamente como la resultante de su institucionalización en el contexto de una radicalización de las rupturas confesionales en el espacio europeo, pero se manifiesta también como la composición de un "ser-contra" que se destaca con fuerza en un cierto número de los primeros compañeros de Ignacio, frente al poshumanismo reformista que demostraban Nadal o Torres.

IV. EL PROBLEMA DE LOS CRISTIANOS NUEVOS: IMPULSO Y FRENO

UNO DE los grandes obstáculos a que tuvo que hacer frente la Compañía para su aceptación en España —y más en particular en la diócesis de Toledo— fue el problema de los cristianos nuevos, la cuestión de saber si admitiría o no en su seno a los conversos o a los hijos y los nietos de *conversos* y *confesos* que no podían probar mediante investigación genealógica que su ascendencia hasta la cuarta generación estaba exenta de sangre judía o mora. Problema grave para todo creyente, si se admite que todos los cristianos incorporados por el bautismo al cuerpo místico de la Iglesia son por igual hijos de Dios, con independencia de su origen. Cuestión doblemente grave para una orden de apóstoles y conversores imitadores de san Pablo, que aspiraba a hacer reinar la gloria de Dios sobre toda la tierra. San Pablo, apóstol de los gentiles, había tenido que afirmar aquella igualdad de todos los hijos de Dios frente al exclusivismo de los judíos que componían las primeras comunidades cristianas, a quienes les repugnaba la idea de aceptar como hermanos suyos a los paganos incircuncisos que recibían el bautismo. El problema volvía a plantearse ahora, pero en sentido inverso, cuando la gran masa de los cristianos no era de origen judío: a la hostilidad frente a los judíos, desencadenada desde finales del siglo XIV, le repugnaba la idea de incorporar a la comunidad cristiana, en igualdad de condiciones, a los circuncisos y a sus descendientes. Pero el problema adquiría una dimensión de gran alcance en aquella primera mitad del siglo XVI, cuando los pueblos ibéricos descubrían un mundo nuevo y avanzaban como conversores en vastas regiones de Asia y África. La práctica de la cristianización debía enfrentarse necesariamente a serias dificultades, entrar en conflicto entre la exigencia cristiana de la igualdad de todos los hijos de Dios y la exigencia de flexibilización del ritualismo litúrgico para facilitar la penetración del catolicismo. Los jesuitas, maestros consumados en el arte de hacerse todo a todos para ganarse a todos,[1] tendrían que comprometerse en Asia con una política de conciliación de tendencias opuestas. Tenían que pactar con el confucianismo en China. Tenían que llevar su celo adaptador en la India, en la costa de Malabar, hasta el punto de plegarse al sistema de castas, de dividirse en jesuitas brahmanes y jesuitas parias, donde los segundos eran tratados por los primeros como intocables. Debían admitir, con horror pero admitir, como medio justificado para el fin supremo de la expansión del cristianismo, entregar a un paria moribundo la hostia consagrada puesta en el extremo de una vara o dejarla ante su puerta. Estamos hablando aquí de dificultades extremas contra las que puede chocar la propagación del cristianismo cuando no se sostiene con firmeza el dogma de la igualdad de los cristianos en cuanto tales.[2]

En España el problema de los cristianos nuevos se presentaba en términos mucho más simples. Para todo apóstol auténtico debía ser inadmisible que se pudiera invitar a los judíos y a los moros a convertirse al cristianismo para, una vez convertidos, tratarlos

sistemáticamente como cristianos de categoría inferior. En sus famosas *Epístolas familiares*, cuya segunda parte veía la luz justamente en el año 1541, el obispo de Mondoñedo, fray Antonio de Guevara, dirige una carta a un amigo de quien no da el nombre y a quien censura, a él y a todos cuantos llamaban perros moros y perros judíos o *marranos* a los que se habían convertido a la fe de Cristo. Antonio de Guevara había participado en la empresa de la cristianización de los moros de Valencia después del edicto del año 1525. Y se lamentaba de que sus esfuerzos habían quedado reducidos a la nada por el menosprecio con que se trataba a los moriscos.

> […] habiéndose bautizado y a la fe de Cristo convertido el honrado Cidi Abducarim, y esto no sin gran trabajo de mi persona ni sin gran contradicción de toda la morisma de Oliva, ¿paréceos ahora bien que sin más ni más le llaméis moro, le motejéis de perro y infaméis de descreído? ¿Por ventura sois vos el Dios de quien dice el Profeta: *Scrutans corda et renes*, para que sepáis si Cidi Abducarim es moro renegado o cristiano descreído? […] ¿Por ventura tenéis ya de Dios finiquito de vuestros pecados y tenéis póliza para que os registren con los justos, pues a Cidi Abducarim condenáis por moro y a vos os dais por buen cristiano?[3]

Pero en España, en el curso de los siglos XV y XVI, el espíritu de desconfianza contra los cristianos nuevos había marcado ya con su impronta a las instituciones religiosas. Se había recorrido un largo camino desde los días en que la familia del rabino Salemoh Halevi, convertido al cristianismo en el contexto del pogrom de 1391, había llegado a ser, poco menos que de inmediato, una familia episcopal. El anciano rabino, nombrado miembro del consejo real con el nombre de Pablo de Santamaría, sería elegido obispo de Cartagena y de Burgos.

Su hijo, Alonso de Cartagena, uno de los buenos teólogos humanistas del siglo XV, autor de un *Defensorium unitatis christianae* (editado en Madrid, en 1943, por Manuel Alonso, S. J.), fue también, a su vez, arzobispo de Burgos. Pero más tarde, y siguiendo el ejemplo de las órdenes militares, que exigían la prueba genealógica de la *hidalguía*, algunas congregaciones, cofradías y capítulos habían impuesto el estatuto de limpieza de sangre para impedir que entraran en su seno los *conversos*. Veremos inmediatamente que la orden de san Jerónimo, eminentemente peninsular, en la que los *conversos* habían configurado una minoría importante e influyente, había adoptado, a finales del siglo XV, un estatuto de *limpieza*. En la medida en que la Compañía aspiraba a ser una orden española, difícilmente podía eludir esta cuestión.

Y tanto menos lo podía cuanto que en sus orígenes había sido sospechosa de iluminismo y los *alumbrados* del reino de Toledo habían sido denunciados como grupo constituido en muy buena parte por *conversos*. Existe sobre este punto un texto categórico del erasmista arrepentido Juan Maldonado, publicado justamente el año 1541, aunque escrito en 1534. He mostrado con abundancia de detalles, en un capítulo de mi *Érasme et l'Espagne* titulado "Illuminisme et Érasmisme", que los cristianos nuevos ocupaban posiciones claves en el iluminismo erasmizante.[4]

Ahora bien, veremos a continuación que la naciente Compañía tenía con el iluminismo al menos el parecido y la afinidad de que atraía a los *conversos*. Y esta

característica se haría cada vez más patente cuando, al poner pie en España, estableció una conexión con los discípulos de san Juan de Ávila, apóstol de Andalucía. Juan de Ávila, nacido en el seno de una familia de *conversos*, se había ganado numerosos discípulos en el universo de los cristianos nuevos, un buen número de los cuales llegó incluso a solicitar el ingreso en la Compañía de Jesús. De ahí la singular importancia que revestía el problema del *estatuto de limpieza* exigido por el arzobispo de Toledo a la joven Compañía —con independencia de la gravedad de este interrogante para todos los cristianos—.

Para comprender en todo su alcance la complejidad de las cuestiones religiosas y sociales implicadas, nada mejor que recordar el precedente de los jerónimos del siglo XV, un precedente cuyo interés ha puesto de relieve recientemente Américo Castro en *Lo hispánico y el erasmismo*.[5] La orden de san Jerónimo, estrictamente hispano-portuguesa, había nacido en España como un movimiento de anacoretas surgido del franciscanismo italiano. En 1374, es decir, en los inicios de la nueva dinastía real de los Trastámara que sucedió a Pedro *el Cruel*, en la que los judíos y los cristianos nuevos alcanzaron una gran influencia, los eremitas imitadores de Jerónimo consiguieron constituirse en una orden monacal bajo la regla agustina, orden contemplativa, escuela de fe ardiente, que confirió a los jerónimos un gran prestigio. Huían del mundo, construían lejos de las ciudades y las villas sus monasterios, los primeros de los cuales eran pobres y rústicos, a modo del cobertizo de Belén o de los primeros conventos de la reforma carmelitana de santa Teresa de Jesús. Pero tanto la aristocracia como la casa real se sintieron cautivados por ellos. Acumularon múltiples donaciones, de tal suerte que por una paradoja más tarde hasta cierto punto repetida en la Compañía de Jesús, aquella orden, nacida en la pobreza aunque sin la prohibición de poseer, se convirtió en menos de un siglo en poderosamente rica [hasta el punto de que don Juan Manuel aconsejaba a Felipe *el Hermoso* su confiscación; véase tesis, p. 287].[6] Sus monasterios se contaban entre los más bellos de la península ibérica: Guadalupe en Extremadura y Belén en Portugal son ejemplos famosos. Se añadía a todo ello que eran monasterios de ejemplar conducta, donde la liturgia brillaba en todo su esplendor, monasterios observantes a pesar de su riqueza hospitalaria y limosnera. Monasterios dignos de servir de refugio a reyes fatigados por las grandezas pero conservando también siempre en su devoción el gusto por la grandiosidad. Los reyes acudían con frecuencia a Guadalupe. Yuste, elegido por Carlos V para su retiro, es un monasterio de jerónimos. Y fue a los jerónimos a quienes Felipe II confió San Lorenzo de El Escorial, la impresionante maravilla construida en cumplimiento del voto de san Quintín.

Ya este simple dato señala hasta qué punto había cambiado la orden desde sus orígenes anacoretas. Por lo demás, desde 1428 se venía abriendo paso una tendencia en favor de un retorno al espíritu de san Jerónimo que contó con fuerza suficiente para obtener la autorización papal para la creación de una congregación de jerónimos disidentes. Se llamaron los *isidros*, por el nombre del monasterio de San Isidro del Campo, cerca de Sevilla, fundado por el reformador fray Lope de Olmedo. Esta reforma llegó a contar con siete monasterios pobres, que fueron reintegrados a la orden el año

1567, poco tiempo después del escándalo provocado por el paso al protestantismo, en Ginebra, de una decena de isidros [véase en particular el monasterio de Écija, protegido por el conde de Palma, *cf*. Rodrigo de Yepes].[7]

Pero pobres o propietarios, las casas de los jerónimos eran en el siglo XV focos que atraían particularmente a los *conversos*. Sigüenza, cronista del monasterio de El Escorial y de toda la orden, insiste curiosamente en la liturgia que acompañó la consagración del primer monasterio jerónimo, el de San Bartolomé de Lupiana, el año 1374. Aquella consagración se hizo con el canto de alegría del anciano Simeón con ocasión de la presentación del Niño Jesús en el templo (según Lucas, 2, 32): “Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel”. De este versículo dice Sigüenza que cree haber sido la primera cosa que la orden de san Jerónimo ha cantado en España. Se trata en realidad de un pasaje de Isaías que, en virtud de la aplicación que de él hace Simeón, proclama la unidad del cristianismo, la unidad de las *gentes* [las naciones paganas] para las que el nacimiento divino es la luz de la revelación, y el pueblo de Israel, que puede gloriarse con este nacimiento. Tal vez —aunque la crónica no lo dice— había *conversos* y cristianos viejos unidos en el equipo del fundador del monasterio de San Bartolomé. En todo caso, el siglo XV estuvo marcado, al parecer, entre los jerónimos, por la asimilación de un importante contingente de *conversos*.[8] Antes de desembocar en una crisis, aquella asimilación le reportó al general de la orden un homenaje muy significativo: en 1461-1462 se desencadenó violentamente en Castilla un odio popular contra los *conversos* tan fuerte al menos como el sentido contra los judíos. Se les reprochaba su riqueza, sus oficios lucrativos, sus actividades usurarias; se les acusaba de seguir siendo judíos en secreto, de servir de lazo de unión entre sus antiguos correligionarios y los cristianos entre los que el judaísmo se ganaba prosélitos. El franciscano fray Juan de la Plaza, uno de los frailes que atizaban la cólera del pueblo, afirmaba desde el púlpito que tenía 100 prepucios de cristianos circuncisos como consecuencia de una infame propaganda. El rey Enrique IV y más tarde el arzobispo de Toledo acudieron al general de los jerónimos, fray Alonso de Oropesa, hombre joven, *cristiano viejo* y de gran autoridad moral, para apaciguar aquellas incitaciones a la guerra civil. Oropesa no se contentó con acometer la empresa de obligar al franciscano Plaza a confesar que su afirmación era pura patraña, sino que escribió un tratado, titulado, en curiosa coincidencia con la primera ceremonia de Lupiana, *Lumen ad revelationem gentium*, dedicado a demostrar la unidad de la Iglesia. Oropesa recibió además del arzobispo de Toledo el encargo de dirigir la Inquisición episcopal contra los delitos de apostasía. Y el análisis que Sigüenza hace de su gran tratado, acabado el año 1455, muestra cuál debió ser la orientación de actividad inquisitorial. Se pronuncia a favor de una rigurosa separación entre los judíos por un lado y los cristianos —viejos o nuevos— por otro. No tiene ninguna indulgencia para los delitos de apostasía de los conversos. Pero tampoco admite que los *conversos* sean, en cuanto tales, sospechosos y tratados como parias. “Yo soy *cristiano viejo* —declara—. Lo digo para que no se me acuse de parcialidad. Si fuera de origen judío, no me avergonzaría de ello y estaría incluso orgulloso de haber salido, según la carne, del linaje de Abraham, como Jesucristo”, a no ser porque el apóstol Pablo ha prohibido toda

glorificación fundada en el origen carnal. La unidad del cuerpo místico de la Iglesia debe ser total.

Tan sólo 25 años más tarde la mayoría de los jerónimos entendía que aquella doctrina, aunque siempre proclamada, no era aplicable sin restricciones. Se había implantado la Inquisición como institución del Estado. Temerosos de verse salpicados a consecuencia de las persecuciones inquisitoriales desencadenadas contra sus hermanos culpables de apostasía judaica, decidieron llevar a cabo, por su propia iniciativa, la tarea de depuración y entregar por sí mismos al brazo secular a los heréticos que había entre ellos. El capítulo de 1486 creó una especie de Inquisición dentro de la orden y designó a fray Gonzalo de Toro, prior de Monte Marta, como inquisidor. Se implantaba a la vez el estatuto de *limpieza* para la admisión en la orden. Fue una crisis grave, que desgarró a los jerónimos. La minoría activa de los *conversos* aceptó como general a Rodrigo de Orenes, contra cuya voluntad se habían tomado las mencionadas disposiciones. Contaba además con el apoyo de los soberanos, favorables al sistema inquisitorial pero no a la escisión entre *cristianos viejos* y *cristianos nuevos*. Puede darse por supuesta, tras esta actitud de los Reyes Católicos, la influencia del confesor de Isabel, el jerónimo fray Alonso de Talavera, obispo de Ávila y muy pronto primer arzobispo de la reconquistada Granada, personaje que irradiaba santidad y caridad y, por lo demás, también *cristiano nuevo*. El gran cardenal Mendoza, primer ministro a quien se llamaba tercer rey, se oponía, en general, a las medidas extremas contra los *cristianos nuevos*. Y lo mismo el duque del infantado. La Corona quiso nombrar al general Rodrigo de Orenes inquisidor de Toledo, como lo había sido 25 años antes fray Alonso de Oropesa. Pero la mayoría capitular se opuso a que el general asumiera este cargo, por ser exterior a la orden. Era la guerra abierta entre las dos facciones. Orenes anuló el estatuto de la *limpieza* como contrario al *motu proprio* de Nicolás V que se remontaba a 1409 y en el que se condenaba toda distinción por razón del origen en el seno de la Iglesia. Excomulgó y excluyó del capítulo restringido a los priores de la Sisla y de Guadalupe, que afirmaban que el estatuto era conciliable con el pensamiento de Nicolás V. Fray García de Madrid, también *converso* y amigo y consejero de Orenes, removió cielo y tierra contra el estatuto, reunió contra él consultas de legistas e invocó una decisión reciente del concilio provincial de Toledo que condenaba a todas las corporaciones que exigieran pruebas genealógicas. El obispo de Palencia, a cuyo amparo acudieron los *cristianos viejos*, absolvió al prior excomulgado por el general y le levantó la excomunión. Un nuevo capítulo destituyó al general Rodrigo de Orenes, lo recluyó en penitencia en Guadalupe y le sustituyó por fray Gonzalo de Toro, que había sido nombrado inquisidor de la orden tras el voto del estatuto.

Isabel y su ministro, el gran cardenal Mendoza, intervinieron para calmar las discrepancias. Pidieron al capítulo la suspensión temporal del estatuto de *limpieza*. Escribieron personalmente cartas a todos los definidores de la orden, que les fueron entregadas por un capellán real. Y así, y a pesar de un discurso que abogaba en el fondo por la legitimidad de dicho estatuto para defenderse contra los apóstatas y los agitadores que perturbaban y deshonraban a la orden de san Jerónimo, el capítulo, en definitiva, lo

revocó, cediendo a la presión real.

Pero el trabajo de depuración mantuvo su marcha inexorable. En el capítulo de 1487 se designaron nuevos inquisidores de la orden en sustitución de Gonzalo de Toro, elegido general. La *Crónica* de Sigüenza se abstiene sistemáticamente de dar detalles y de citar personalidades porque no sería edificante, dice. Mejor pasarlo en silencio. Pero sí dice, al menos, que ningún escándalo fue acallado y que algunos apóstatas fueron castigados en público y de ejemplar manera, con penas que iban desde la cadena perpetua hasta la hoguera. Un documento nos habla, en efecto, de fray Juan de Madrid, jerónimo del monasterio de Sisla, "que se había hecho fraile para judaizar con comodidad y para vivir sin trabajar". Otro informa que en 1488 fueron quemados en Toledo un sacerdote titular de una prebenda de la catedral y dos frailes jerónimos del monasterio de Sisla. De este mismo monasterio habían sido condenados a la hoguera con anterioridad otros tres frailes, que habían sido priores y ocupado puestos de prestigio en la orden. Esta información parece confirmada por una tradición todavía viva en Toledo 60 años más tarde, cuando Silíceo hizo que el capítulo de la catedral impusiera el estatuto de *limpieza*. Se rememoró en aquella ocasión el caso de fray García Zapata, ex prior de Sisla, auténtico judío disimulado que todos los años celebraba, por el mes de septiembre, la fiesta de las Tiendas y que decía la misa escamoteando la consagración, caso tan escandaloso que fue quemado y se convirtió en un argumento definitivo para la adopción del estatuto de *limpieza* por parte de los jerónimos. El estatuto fue establecido, en efecto, algunos años más tarde —el 22 de septiembre de 1495— por un breve de Alejandro VI, el papa Borgia.

De este modo acabó por triunfar, con la aprobación de un papa español, aquel endurecimiento de las sospechas contra los *conversos*, tendencia a la que habían intentado oponerse los Reyes Católicos y el cardenal Mendoza. Por lo demás, no supuso el fin de las tradiciones jerónimas de *convivencia* entre cristianos viejos y nuevos. La resistencia al estatuto se manifestó dentro de la orden y se puso de manifiesto en los capítulos de 1512 y 1513. Los partidarios del estatuto habían apelado, según Sigüenza para demostrar su legitimidad, a opiniones autorizadas procedentes de los dominicos: la del arzobispo de Sevilla, fray Diego de Deza, la del provincial de los dominicos, fray Juan Hurtado, y la del cardenal Cayetano.

No parece, con todo, que los dominicos adoptaran para su orden, ni siquiera para la provincia de España, un estatuto general de *limpieza*. Se cita tan sólo la existencia de estatutos locales, por ejemplo en el Colegio de Santo Tomás de Ávila, fundado por el Gran Inquisidor Torquemada, que obtuvo de Alejandro VI un breve (1496) por el que se prohibía a los descendientes de *conversos* el acceso a aquella casa. Contrariamente a lo que dice Sigüenza, Cayetano, en la respuesta dada a una consulta de los jerónimos españoles, parece haberse opuesto a la discriminación en Salamanca. Y cuando, en 1527, afloraron en los dominicos de España tendencias a la *limpieza* obligatoria, un *motu proprio* de Paulo III las segó de raíz. En cambio, los franciscanos observantes habían conseguido, en 1524, un breve de Clemente VII que prohibía, en España, el ingreso en la orden a todos los descendientes de judíos o de condenados por la Inquisición. Notemos

de pasada que entre los franciscanos españoles más o menos implicados en el movimiento erasmista de 1525 también eran *conversos* los más destacados, fray Juan de Cazalla y fray Francisco Ortiz, por no hablar de un cierto fray Melchor,[9] que venía provocando desde 1512 inquietud en la orden por un iluminismo de tendencia profética y mesiánica.

Todo lo dicho nos revela hasta qué punto la cuestión de la *limpieza* era un tema candente por la época del nacimiento de la Compañía. El desgarramiento de los jerónimos gravitaba en todos los recuerdos. La Compañía no era, por supuesto, una orden tan estrictamente hispana como la de san Jerónimo. Íñigo se guardó muy bien de responder al deseo de sus paisanos de Guipúzcoa que querían que se estableciera en Azpeitia. Y, en lo sucesivo, y a pesar de las tendencias a trasladar a España la residencia del general, la orden siguió siendo —superando situaciones a veces complicadas entre el papado y el rey de España— sistemáticamente romana y universalista. Con todo, Íñigo y la mayoría de sus compañeros eran españoles. Consideraban de la máxima importancia enraizar a la Compañía en España. Lo cual significaba que sería inevitable enfrentarse al problema de la *limpieza*.

Íñigo, como vasco, era cristiano viejo. Toda Vizcaya se preciaba de su sangre limpia, sin impurezas judías o moras. *Vizcaíno* era sinónimo de *cristiano viejo*. Pero Íñigo estaba desprovisto de todo prejuicio hostil a los *conversos*, y así lo demostraría a través de la elección de sus compañeros y de toda su actividad al frente de la Compañía. Más aún, Ribadeneira, en los *Dicta et facta* recogidos por él y publicados en el tomo I de los *Scripta de sancto Ignatio*[10] (pp. 398-399), trae a este propósito anécdotas significativas. Un día, comiendo con un grupo numeroso, y recayendo la conversación sobre él, declaró que consideraría una gracia particular de Nuestro Señor descender de una línea judía. Y añadió esta explicación:

> ¡Cómo! ¡Poder ser pariente según la carne de Cristo y de Nuestra Señora, la gloriosa Virgen María![11] Y pronunció estas palabras con tal semblante y una emoción tal que le vinieron las lágrimas a los ojos. El hecho fue muy comentado. Otro día, tocó la misma cosa con un vizcaíno de Bermeo, llamado Pedro de Zárate. Zárate se hizo cruces de asombro y exclamó: “¡Un judío!”, y escupió. Íñigo le replicó con suavidad: “Ahora, Señor Pedro de Zárate, hablemos razonablemente. Escúcheme”. Y le dio tan buenas razones que el buen hombre se convenció.

Entre los primeros jesuitas españoles, algunos, y no de los menos importantes, eran *conversos*. En primer lugar, Laínez, de una familia de mercaderes cristianos nuevos de Almazán [Soria]. Laínez fue elegido por el propio Íñigo como su vicario general y le sucedería al frente de la Compañía. En su *Vida de Laínez*, Ribadeneira pasa en silencio su origen *converso*.[12] Pero el caso era notorio. Cuando Sacchini, continuando la gran historia de la Compañía iniciada por Orlandini,[13] mencionó ese origen judío, provocó un enorme escándalo en la provincia jesuita de Toledo, donde se había sepultado en el olvido la amplitud de miras de los primeros jesuitas en esta materia.

Entre los restantes miembros fundadores, Bobadilla tenía un origen al menos

sospechoso. En 1552 alguien afirmó a Araoz como cosa cierta que Bobadilla era hijo de un *tornadizo*, de un hombre que había ido a la pila bautismal caminando con sus propios pies. También era cristiano nuevo el doctor Ortiz, poderoso valedor de la Compañía y su introductor ante el arzobispo de Toledo, Tavera. Entre los hombres atraídos por el apostolado iñiguista recordemos, en la etapa parisina, al doctor Juan de Castro, que acabó siendo cartujo, y a Peralta, que llegó a canónigo de Toledo. Castro pertenecía, al parecer, a aquella burguesía comerciante burgalesa que tenía consulados en Brujas y en Londres, donde vendían las lanas españolas; una burguesía compuesta, poco menos que exclusivamente, por *conversos*. De este mismo universo mercantil burgalés descendía Polanco, que fue el primer secretario general de la Compañía y cuya vocación de jesuita provocó tanto revuelo en su familia. Está probablemente bien informado el padre Brucker cuando dice de él que descendía de judíos conversos.[14] Peralta, que acabó ingresando en la Compañía, pertenecía al mismo linaje que había dado a la orden de san Jerónimo al prior de Sisla, quemado en la hoguera como judaizante. Y, en fin, un Zapata de esa misma familia toledana fue atraído por la Compañía en Roma, el año 1541, al mismo tiempo que Polanco. Francisco Zapata, hombre acaudalado, protonotario apostólico, inflamado de entusiasmo por nuestros apóstoles, acompañó a Salmerón y a Broët en su misión a Escocia e Irlanda y asumió los gastos del viaje. Más tarde, decidido a hacerse jesuita, continuó sus estudios en el grupo parisino de la Compañía. Pronunció los votos en Roma, en 1546. Pero tuvo que ser excluido por faltas contra la obediencia y pasó a la orden de san Francisco, sin por ello enemistarse con los jesuitas.[15]

Tendremos que volver dentro de poco sobre las relaciones de la Compañía con el linaje de los Zapata. Es indudable que contribuyeron a inspirar la desconfianza del arzobispo Silíceo y a afianzarle en la necesidad de un estatuto de *limpieza* en la nueva orden. Pero las primeras insinuaciones dadas en este sentido a los jesuitas procedían de la corte. Les llegaron por intermediación de Araoz, cuando estaba desarrollando, en 1545, en la península, su tercera campaña de propaganda en compañía de Le Fèvre, con quien se había reunido en Lisboa y hacía su segundo y último viaje por España. Araoz, hombre de temperamento mucho más mundano que Le Fèvre, buscaba el apoyo de la corte para la Compañía. Era un político. Prestaba oído atento a las opiniones de los poderosos y en el tema de la *limpieza* se mostraba mucho más inclinado que su tío Íñigo a contemporizar con los prejuicios dominantes en España.

Los informes sobre su misión están llenos de admiración por la devoción de aquella corte, donde se distinguían grados como entre los frailes, desde los simples claustrales hasta los *capuchinos*, pasando por los observantes. Le Fèvre y él fueron muy bien recibidos por Silíceo, todavía por aquel entonces obispo de Cartagena y preceptor del príncipe heredero, Felipe. Trabaron relaciones de amistad con los inquisidores, que se hicieron una idea de la Compañía tan favorable como la del propio doctor Ortiz. Cuanto más frecuenta a los cortesanos, más se persuade Araoz de que la corte es un punto estratégico donde se gana autoridad y desde el que se puede irradiar a todas las grandes ciudades sin suscitar la envidia de aquellas a las que no alcanza su influencia. Probablemente Araoz habla de buena fe cuando afirma la imparcialidad absoluta de sus

ideas sobre ese tema. Asegura que no se deja guiar por preferencias personales y que no desea otra cosa sino obedecer. Pero algún tiempo después, y siendo ya provincial de España, dará a conocer su verdadero carácter, su preocupación excesiva por posiciones estratégicas ante Felipe II y su valido, Ruy Gómez, su afán por los éxitos mundanos de la Compañía más que por su eficacia apostólica.[16]

Araoz aborda por vez primera el tema de los cristianos nuevos en una larga carta escrita desde Valencia el 11 de diciembre de 1545. Cuestión enormemente delicada, que se excusa de no reservar para una *hijuela*, es decir, para un anexo confidencial. Pero tiene al menos la precaución de cifrar la palabra clave de *converso*, sustituyéndola por el término vasco *verriac* (nuevo), ya que el vasco era la lengua materna tanto de Araoz como de Íñigo.

> Padre, asta estar la Compañía algo más conosçida y fundada en Castilla, paresçe muy conveniente mirar sobre resçivir gente *verriac*, porque para muchos sólo eso [ya] es veneno. Los Inquisidores de aquí son muy míos; *non tamen secundum spiritum*, porque el uno es de la patria y el otro conosçió a mi padre. Van perdiendo sospecha de las cosas que temían, como poco ynformados. Esta pensé que fuera hijuela, y por la priesa será menester que sirva por todo. V. R. me perdone, sy en lo que digo falto, que no es por dar regla; *absit;* digo en lo de *verriac*, y esto de Balencia.[17]

Algunos meses más tarde vuelve a la carga en una carta escrita desde Madrid (22 de mayo de 1546) y siente la necesidad de aducir el testimonio de Le Fèvre, con la clara intención de dar a entender que no habla desde impresiones subjetivas.

Alude a la preocupación que provoca el tema de aquellos de “quibus dicebat Regina” [aquí el vasco *verriac* ha sido sustituido por una perífrasis que parece ser bíblica, donde la *Reina* se refiere indudablemente a Esther, que defendía a los judíos ante Asuero].[18] Y añade: “El P. Fabro lo sabe; aun ayer en casa del comendador Mayor [es decir, Francisco de los Cobos, gran Comendador de León y ministro del emperador] me lo preguntaban y en Alcalá. *Scio quod apud Deum non est discretio*”.[19]

Pero se advierte con todo, claramente, que Araoz se siente a disgusto cuando tiene que responder a algunos cortesanos que la Compañía no establece distinciones entre los cristianos en razón del origen.

Es, en fin, posible, como acabo de insinuar, que la Compañía se viera perjudicada y sujeta a sospechas debido al celo excesivo que mostraban en su favor los Zapata de Toledo. El arzobispo Tavera todavía no había sido sustituido por Silíceo. Le Fèvre estaba en Toledo en el otoño de 1545. Pensaba quedarse allí dos o tres días. De hecho, la estancia se prolongó por 10 días. Y escribía: “Podrá ser, por el mucho fruto que yo he gustado en Toledo, que presto volveré por allá. El capiscol y el maestrescuela, con otros sinnúmero principales, son muy mucho afectados a la Compañía y no ven la hora de que se haga un asiento allí para algunos della”.[20]

Ahora bien, ¿quiénes eran aquellos dignatarios del capítulo? Los conocemos por la cuestión del estatuto de *limpieza* que estallaría un año o dos más tarde. Se trataba de los cristianos nuevos del linaje de los Zapata, que figuraban entre los contrarios al estatuto. A partir de ese año de 1545 los apoyos en los que la Compañía podía confiar en Toledo

son los mismos a los que nueve años más tarde alude Nadal cuando (el 15 de marzo de 1554) escribe a Íñigo:

> Yo hablé al doctor Peralta, del qual no fui nada contento: […] lo que yo entiendo en Toledo es que a los affectados a la Compañía ut plurimum toca el statuto, y de aquí viene en parte que el arçobispo dice que todos somos xianos nuevos, y buena parte la alineación de nosotros en esta parte.[21]

Es un hecho cierto que la cuestión del estatuto toledano tuvo consecuencias funestas para las relaciones entre la Compañía y el arzobispo Silíceo. Apenas acababa éste de tomar posesión de la diócesis cuando, en septiembre de 1546, la curia de Roma concedía una prebenda de la catedral a un cierto doctor Hernán Ximénez, cuyo padre había tenido problemas con la Inquisición. El capítulo protestó. El arzobispo, que no sentía ninguna simpatía por los *conversos*, redactó un estatuto en el que se exigía la *limpieza* a todos los dignatarios y a todo el personal catedralicio, incluidos los monaguillos. Sometido al capítulo, fue aprobado, un poco sorprendentemente, por una mayoría de 25 a 10, lo que provocó una airada protesta de la minoría, que tenía la pretensión de contar con los hombres más eminentes del capítulo y que acogía de hecho a personas de muy alta calidad. Se presentó un recurso ante el Consejo de Castilla. La memoria presentada, en la que se exponían todos los argumentos de mayor peso contra aquellos reglamentos que creaban una categoría de cristianos inferior, fue redactada por el doctor Juan de Vergara, magnífico humanista, antiguo colaborador de la Biblia políglota de Alcalá y uno de los dirigentes del movimiento erasmista español, cuyas libertades de lenguaje le habían valido un proceso ante la Inquisición de Toledo, ante la que tuvo que abjurar, 12 años antes, de una vehemente sospecha de herejía. El arzobispo había renovado, en nombre de la mayoría, las acusaciones habituales contra los *conversos*. En definitiva, el estatuto fue ratificado por el papa Paulo III, de modo que su adopción fue una victoria decisiva para los defensores de la *limpieza*. Se trataba del capítulo de la catedral primada de España. El asunto provocó un gran revuelo, cuyas repercusiones se dejaron sentir incluso en Francia, donde un franciscano, el padre Henri Mauroy, guardián del convento de Reims, compuso una *Apología de los cristianos nuevos que son buenos católicos contra el arzobispo de Toledo y sus seguidores* (París, 1553).[22]

Las piezas de la controversia toledana son conocidas por numerosos manuscritos, uno de los cuales se conserva en nuestra Bibliothèque Nationale. El documento que aquí nos interesa en primer término es aquél en el que Silíceo pasa revista a los vínculos familiares de los 10 contrarios al estatuto para demostrar que todos ellos eran conocidos como pertenecientes a familias de *conversos*. Figura, entre otros, el caso del doctor Juan de Vergara, erasmista muy señalado. Pero el asunto más escandaloso a los ojos de Silíceo era el de los Zapata, amplia familia de cristianos nuevos toledanos a la que pertenecían cinco de los 10 canónigos de la minoría,[23] familia descalificada, desde el punto de vista de Silíceo, por la apostasía del prior fray García Zapata, quemado en la hoguera 60 años antes por haber judaizado osadamente en el monasterio jerónimo de la Sisla. Incluso el *maestrescuela* don Bernardino de Alcaraz, protector de la Universidad de Toledo, a la que proporcionó un gran impulso, era sobrino de aquel fraile, es decir, hijo de uno de sus

hermanos. El *capiscol* don Bernardino Zapata y su hermano, el doctor Herrera, el *capellán mayor* don Rodrigo Zapata y el doctor Peralta eran todos ellos sobrinos nietos del mencionado prior de Sisilíceo, es decir, nietos de sus hermanos. Y no olvidaba el arzobispo mencionar a los tíos y las tías que tuvieron mal fin, aquel que retornó al judaísmo y murió siendo rabino en el extranjero, aquella otra cuyo sambenito todavía podía verse en San Salvador, o la que fue enterrada al modo judío mientras se simulaba un enterramiento católico.

Los detalles tienen una importancia secundaria. Lo que resulta revelador para nosotros es el hecho de que todos esos hombres, o al menos los más destacados de entre ellos (el *maestrescuela*, el *capiscol*, el doctor Peralta, que osó decir, según Silíceo, "que todo el que hiciere u observara estatutos de *limpieza* quedaba excomulgado"), se habían hecho abogados de la Compañía en Toledo.

Sobre este punto, los informes de Araoz, de Le Fèvre y de Nadal son absolutamente concordantes. La Compañía sabía que era capital asentar pie en Toledo. Quería evitar toda falsa maniobra. Cuando, en el verano de 1546, Torres, todavía jesuita secreto, llegó a España para su gran misión, una de las cosas que consiguió del duque de Gandía (también por aquel entonces secretamente jesuita) fue que escribiera al arzobispo de Toledo para solicitar su ayuda en favor de la Compañía. A finales de 1547, en vísperas de la batalla del estatuto, Araoz pasó por Toledo en compañía del doctor Torres y predicó, con éxito inmenso, en presencia de toda la crema de la sociedad toledana —nobleza, clero, monjes—, entre la que se hallaba en primera fila de los amigos "el buen doctor Peralta que es todo nuestro".[24] Aún no había bajado del púlpito cuando un riquísimo comerciante de Toledo, emparentado con los Laínez y sin duda cristiano nuevo como ellos, vino a ofrecerle sus servicios. Araoz visitó al arzobispo y sacó la impresión de que había sido bien recibido.

Pero los meses transcurrían sin que la causa de la Compañía avanzara un paso en Toledo. El doctor Ortiz, gran valedor de los jesuitas —pero personaje por el que Silíceo no sentía ninguna simpatía—, murió a comienzos de 1548. Por aquel tiempo se hallaba en pleno apogeo la controversia del estatuto. En la primavera de 1549 algunas personalidades toledanas simpatizantes de la Compañía solicitaron a los jesuitas de Alcalá que les enviaran a Toledo algunos de ellos que estuvieran bien cualificados. Pero Araoz se guardó mucho de responder a esa invitación. Escribía a Íñigo, el 19 de septiembre:

> A paresçido que no vaya a Toledo asta veer en qué para la pesquisa que haze el arçobispo contra unos clérigos, y el doctor Peralta entre ellos, y dizen que son de la Compañía; y como della ninguno aya en Toledo y agora lo sabrán, paresçe que es bien no yr allá a esta sazón, para responder por doctrina de personas que no conosçemos (aunque se cree ser buena).[25]

Pero el arzobispo adoptó una actitud absolutamente hostil a los jesuitas. Villanueva, jefe del grupo de Alcalá, escribía el 31 de octubre:

> El arçobispo no está bien con nosotros. Tiene dado mandato que en todo su arçobispado no confiese hombre que no sea examinado por su visitador, y que ninguno, por sufficiente que sea, pueda administrar el

> sacramento de la Eucaristía a ninguna alma, salvo los curas. Cuando alguno se va a examinar para clérigo, lo primero le pide, según dizen los que lo an visto, que si es de la Compañía. Dizen que dize della mucho mal, diziendo que son ereges, etcétera.[26]

Resumiendo: los amigos de la Compañía opinaban que el papa debería llevar ante los inquisidores la causa de los que se oponían a ella, puesto que había sido confirmada por la Iglesia y tenía tintes de espíritu luterano no contentarse con lo que ha sido aprobado por el soberano pontífice.

¿Llevaría la Compañía la batalla a ese frente para pedir a la Santa Sede que luchara por ella? Pensarlo así sería craso desconocimiento de su prudencia. Aquí es donde se enmarca la misión diplomática del doctor Torres ante Silíceo. La hostilidad declarada del arzobispo de Toledo era asunto grave para la Compañía, no sólo porque constituía un obstáculo para las fundaciones y para las campañas apostólicas en Toledo y en la diócesis, sino también porque el primado se situaba a la cabeza del episcopado español y su ejemplo amenazaba ser contagioso en un momento en el que los jesuitas estaban intentando establecerse en Zaragoza, cuyo arzobispo se mostraba muy reticente. La Compañía no contaba ni siquiera con el recurso de mantener frente a Silíceo una actitud de polémica defensiva. Tenía necesidad de conciliarse con él, tanto en razón de la importancia del personaje como también porque podía ejercer presión sobre ella, en concreto en el tema del Colegio de Alcalá.

Los jesuitas habían puesto pie en la célebre universidad en 1545, 19 años después del primer apostolado iñiguista.[27] El paso se dio sin ruido, durante el segundo viaje de Le Fèvre por España, en una época en la que el antecesor de Silíceo tenía una excelente disposición hacia los jesuitas. Villanueva había venido con un solo compañero. Hombre de apariencia rústica y fervor ardiente, había encontrado en el Colegio de San Ildefonso un ambiente favorable. Dio con un local modesto, casi miserable, se decía, para instalarse con cuatro o cinco estudiantes jesuitas. Su propaganda espiritual apoyada en los *Ejercicios* cosechó sin tardanza nuevos miembros en el mundo universitario de Alcalá. En 1547 el regreso del doctor Miguel de Torres, tras una ausencia de cinco años, había acrecentado bruscamente el prestigio de la Compañía. Tras rendir un informe acerca de las misiones que el Colegio de San Ildefonso le había confiado, renunció a su prebenda de *colegial*, renunció a una cátedra de teología e hizo pública su condición de jesuita, hasta entonces mantenida en secreto. Su ejemplo suscitó nuevas adhesiones, y ya no sólo entre los jóvenes estudiantes, sino también entre maestros y graduados antiguos que gozaban de un cierto prestigio en Alcalá. En el otoño de 1549, en el momento en que irrumpía claramente al exterior la hostilidad de Silíceo, se adhería a la Compañía el bachiller Jaén, profesor auxiliar de griego. Por aquel mismo tiempo solicitaba también su admisión Pedro de Tablares, eclesiástico ya provisto de un beneficio en Burgo de Osma, con más de 44 años de edad, personalidad seductora que se imponía por su cultura latina y teológica. Araoz se apresuró a incorporarlo al Colegio de Alcalá, de modo que Tablares volvía a los estudios en un ambiente en el que era muy apreciado. El Colegio de Alcalá era el más importante de todos los que la Compañía tenía en España a causa de la calidad y del número de sus *escholares*.

Pues bien, este colegio dependía en muy amplia medida de la benevolencia del arzobispo de Toledo, protector de la universidad. Aquel mismo otoño de 1549, cuando cundía la alarma entre los jesuitas ante la hostilidad de Silíceo, estalló un escándalo en Alcalá a consecuencia de la detención de un sacerdote de depravadas costumbres llamado Barrasa. Tuviera o no conexiones con el grupo de los jesuitas, el hecho es que empezó a circular rápidamente el rumor de que era miembro de la Compañía. Los jesuitas de Alcalá tuvieron que declarar en una investigación oficial que aquel hombre no era de los suyos. Pero el escándalo fue explotado en su contra en Toledo. La situación del grupo complutense se tornaba precaria.

Finalmente, en la Cuaresma de 1550 la Compañía envió a Alcalá a su mejor predicador, Francisco de Estrada. Sus sermones obraron maravillas, del mismo modo que ya habían contribuido a la irradiación de la Compañía en Italia, en Portugal y en Salamanca. Se le reclamaba para predicar en toda Castilla la Nueva, desde Ocaña hasta Cuenca. Y, sobre todo, Araoz tomó la decisión de que el doctor Torres se entrevistara con el arzobispo, que le conocía personalmente y le apreciaba.

Estrada y Torres eran, junto con el duque de Gandía y Araoz, las figuras más prestigiosas de la Compañía en España, después de los inicios difíciles y más que honorables del Colegio de Salamanca. Este colegio había sido fundado por el cardenal de Burgos, don Francisco de Mendoza y Bobadilla, célebre en la historia del humanismo español por su bella colección de manuscritos griegos, más tarde incorporada a la biblioteca de El Escorial. El cardenal de Burgos había reclamado la presencia de Torres para implantar a la Compañía en Salamanca. Pero a pesar de la gran autoridad moral e intelectual de Torres y a despecho de la gran eficacia de Estrada, que se le había unido por su talento como predicador, habían sido vigorosamente atacados por Melchor Cano, el gran teólogo dominico, enemigo declarado de todo cuanto tuviera resabios de iluminismo y contrario a todos los movimientos que pretendían renovar el magisterio de la Iglesia con métodos inéditos. Torres aguantó el ataque de Cano y le contrapuso además la autoridad pontificia que respaldaba a la Compañía y la eficacia del apostolado jesuita: la reconciliación de los enemigos, la catequización y el consuelo de los condenados a muerte en las cárceles.

Con aquella autoridad moral aún más acrecentada visitaba Torres a Silíceo, en la primavera de 1550, para intentar superar sus prevenciones contra la Compañía. De hecho, en sus afirmaciones contra los jesuitas el arzobispo excluía siempre a su amigo el doctor Torres. Pero la verdad es que a los ojos tanto de Silíceo como de Cano, aunque honorable, Torres era una excepción que no afectaba en nada a la Compañía en su conjunto. Melchor Cano mostraba una gran consideración personal hacia Torres y es indudable que le dio a entender su opinión sobre su caso. Tenía a Torres por hombre valioso, pero débil, que se había dejado seducir por la santidad del doctor Ortiz. Y también sentía aprecio por Tablares, el nuevo reclutamiento de la Compañía, pero no le ocultaba sus sentimientos. En este mismo sentido, Silíceo empleaba un tono diferente, según las circunstancias, respecto de aquellos jesuitas notables, el doctor Torres o el duque de Gandía, contra los que no tenía nada que oponer, ninguna objeción personal.

Hablando con el doctor Cuesta, y sin saber que éste repetiría sus palabras ante Nadal, decía de su amigo Torres "que era nescio y que lo habían engañado". También testificaba su respeto por el duque de Gandía, pero añadía que "los jesuitas lo pasean por España como la cabeza de un lobo".[28]

Conocemos el desarrollo de la primera embajada de Torres ante Silíceo por una información en latín enviada a Íñigo por Bartolomé Hernández, compañero de misión de Torres, tras su regreso a Salamanca, a finales de junio de 1550.[29] Habían permanecido un mes en Toledo. Pusieron, sin duda, exquisito cuidado en evitar cualquier tipo de contacto con personas afectadas por el *estatuto de limpieza*. El informe se mantiene curiosamente mudo sobre aquella urgente cuestión de la limpieza de sangre, hasta el punto de que parece lícito preguntarse si tal vez ese asunto era analizado en una *hijuela* aparte, hoy perdida.

El arzobispo recibió a Torres con los brazos abiertos, le invitaba constantemente, le colmaba de atenciones, le hizo grandes ofrecimientos personales si se decidía a abandonar la Compañía, donde estaba, en su opinión, en el lugar equivocado. Pero tuvo que rendirse a la evidencia: Torres era jesuita *in aeternum*, aunque no era todavía profeso. Examinó las bulas y los privilegios de la Compañía.[30] Al cabo de prolijas conversaciones, el arzobispo declaró que un solo punto le detenía; a saber, si la Compañía, amparada en la aprobación pontificia, podría usar sus privilegios incluso contra la voluntad de los obispos. Punto un tanto perturbador teniendo en cuenta la gran importancia que los jesuitas daban a la obediencia. Torres respondió que Íñigo ni siquiera se planteaba la cuestión de hacer uso de los privilegios de la Compañía sin haber obtenido previamente el consentimiento de los obispos interesados. Todas aquellas proposiciones de la bula y de los breves que obligaban a las autoridades episcopales a aceptar y favorecer el apostolado de los jesuitas no habían sido pedidas por Íñigo a la curia, sino que había sido la propia curia la que las había introducido en esos documentos a modo de cláusulas de estilo. El arzobispo no parecía convencido. Durante su estancia en Toledo, Torres no perdía el tiempo: consolidaba la opinión favorable a la Compañía en los ambientes oficiales y aristocráticos. Su misión cosechó un éxito pleno ante el obispo de Útica y futuro inquisidor, ante el conde de Fuensalida y ante el conde de Mélito, protector incondicional de la Compañía. Mostró las bulas y los privilegios a personas ya de antemano convencidas de que a la Compañía le asistía el derecho a instalarse en Toledo, donde la opinión pública la reclamaba. Pero cuando fue a despedirse de Silíceo, éste le confirmó que, a su parecer, seguía en pie el único obstáculo: la libertad excesiva concedida a la Compañía respecto de los ordinarios. Con tono muy amable informó a Torres de un proyecto que tenía y que tal vez pudiera ser de interés para los jesuitas. Quería construir en su tierra [Extremadura] un convento de monjas —"non quarumlibet sed consanguinearum dumtaxat"—,[31] un convento reservado a cristianas viejas y cerca de él, y en el mismo sitio, muy agradable, que ya tenía previsto, se podría construir una casa para religiosos que asumirían la misión de la dirección del convento femenino. ¿Era una ironía de Silíceo? ¿Un cepo grosero? Es difícil decirlo. Insistía en la labor apostólica que se podría llevar a cabo en aquella región. Torres no dijo

ni sí ni no. Pero, en el último momento, insinuó que el arzobispo podría mostrar al menos su apoyo a la Compañía atendiendo a las necesidades de algunos de sus estudiantes del Colegio de Alcalá. "Hablaremos de ello —dijo Silíceo— cuando volváis a verme."

Es curioso que no se abordara absolutamente la cuestión de los cristianos nuevos, asunto capital a los ojos del arzobispo, salvo la alusión al proyecto de un convento de mujeres "non quarumlibet sed consaguinearum dumtaxat". Silíceo prefería sin duda mantenerse en el campo estrictamente canónico de los derechos del obispo ordinario, pensando que si la Compañía aceptaba ceder a los deseos de la autoridad episcopal sería fácil imponerles un estatuto de *limpieza de sangre*, al menos dentro de los límites de su diócesis. Nos vemos aquí reducidos a conjeturas. En todo caso, la objeción que aquí se presenta con una fórmula cortés acerca de la *nimia libertas* concedida por el papa frente al ordinario responde al mismo sentimiento con que Silíceo afirmaría más tarde con expresión agresiva: "En la archidiócesis de Toledo no hay necesidad de ningún otro papa sino yo".[32] Sentimiento particularista perfectamente acorde con el particularismo hispánico del estatuto de *limpieza de sangre*, pero opuesto al papismo universalista de los jesuitas.

No tardaría en hacer eclosión la hostilidad que el arzobispo incubaba contra los jesuitas. En octubre envió a su vicario de Alcalá una carta pastoral que debía ser leída en todas las iglesias: uno de sus apartados hacía referencia a los teatinos[33] —así llamaba Silíceo a los jesuitas—, en el que, sin una sola palabra de explicación, se les prohibía predicar, confesar o decir misa. Villanueva, rector del colegio jesuita de Alcalá, se creyó en el deber de intimidar al vicario con las bulas pontificias que concedían a los jesuitas las autorizaciones que ahora les negaba la disposición del arzobispo. Y decidió trasladarse a Toledo para el caso de que fuera necesario notificar las bulas al propio Silíceo. Le vio, en efecto, personalmente. El arzobispo le respondió que él mismo iría a Alcalá para analizar la cuestión. Cuando se produjo esta alarma, Torres estaba en Valladolid, con Araoz. Éste se apresuró a enviarle a Toledo. Torres partió y se encontró en el camino con Villanueva, que venía a informar al provincial, y le llevó consigo rumbo a Toledo. Es esta segunda embajada la que nos permite acercarnos, más que la primera, al nervio vivo del debate.

La situación era grave por el hecho de que el arzobispo había publicado sus edictos en Toledo y Alcalá, como si buscara provocar un estallido. Torres y Villanueva se habían provisto de recomendaciones muy apremiantes del nuncio, el cardenal Poggio, y del cardenal de Santiago de Compostela. Se intentó conseguir la mediación de don Alonso Enríquez, abad de Valladolid, gran amigo del nuncio y al mismo tiempo hombre notable en la apreciación del arzobispo. Antiguo erasmista e influyente en la Congregación de Valladolid, disfrutaba en esta ciudad de una situación eclesiástica muy prestigiosa y era, por otra parte, sobrino del almirante de Castilla. Pero el abad don Alonso Enríquez no consiguió nada. A los jesuitas no les quedaba ya otro recurso que notificar oficialmente al arzobispo las bulas pontificias. Pero el arzobispo se mantuvo firme en sus sospechas sobre la Compañía. Había sonado para Íñigo la hora de tocar todos los registros: la autoridad del papa y la del Gran Inquisidor porque, como observa Torres, más se temía a

la Inquisición que al papa. Torres invita a Silíceo a que tome nota del hecho de que la Compañía cuenta con la aprobación pontificia. Replica que eso no es motivo suficiente para despejar las sospechas. "Pero, en fin —se le pregunta—, ¿qué otra confirmación encontráis en favor de las otras órdenes?" Respuesta: "Los milagros". Como si los milagros no estuvieran garantizados por la autoridad de la Santa Sede. No queda otro remedio: hay que llevar el asunto hasta su punto final.

Pero con esta misma fecha de 15 de noviembre de 1551 encontramos, a continuación de las cartas de Torres, un escrito autógrafo de Villanueva, sin encabezamiento ni firma, que es claramente una especie de *hijuela* de las cartas precedentes. Y es aquí donde vemos que en un cara a cara con Torres, Silíceo ha descubierto sus baterías. He aquí lo que escribe Villanueva:

> El arçobispo a hablado claro en esta segunda vez que fuymos yo y el doctor Torres a le hablar. Por ventura pensó que yo ternía raza de confeso, que así los llama él, y a mí no se declaró, aunque bien vía yo que, pues él no se satisfacía con las razones que yo hacía a sus dudas, que cojeaba de otra parte. En fin, queriéndole yo intimar las bulas, digo pidiéndole liçencia para ello, començó a dezir que nos quemaría a todos, etc. Después llamó a parte [al doctor Torres] y le dixo que él no tenía enemistad con la Compañía, ni la quería mal; pero que él hazía esto porque en la Compañía se hiziese el estatuto que él a hecho en la iglesia de Toledo, y que él pretendía que no oviese cura ni beneficiado que fuese desta casta, ni pudiese confesar ni predicar, etc., y que porque venga la Compañía a hazer lo mismo, entrava por aquí, y que si esto se haze en la Compañía, que hará, y que no avrá mayor amigo que él, y que más lo favorezca.

Aunque consciente de que el problema debería ser resuelto por Íñigo, Villanueva expone lealmente su parecer:

> A mí no me toca esto [del estatuto de limpieza de sangre]; pero si en la Compañía se haze algo de lo que el arçobispo pretende, creo que se perderá más por otras partes que se ganará por la suya y que se porná gran obstáculo para que las almas huyan de se llegar a los de la Compañía y ser aprovechados dellos con exercicios y confesiones, porque así como los apartan, así se separan ellos; no estante que el día oy ay pocos grandes en Castilla que no estén mezclados. Es muy gran lástima que a estos pobrezitos no parece que les querían dar lugar en la tierra.

Y la *hijuela* de Villanueva concluye: "Yo querría tener fuerças para me hazer procurador dellos, máxime que vemos el día de oy en ellos más virtuosos que en los viejos ni *hidalgos*".[34]

El drama de los *conversos* era doble a los ojos de quienes asumían su defensa. No solamente se les imponía el deber de ser cristianos, y buenos cristianos; es que, al mismo tiempo, se les negaba la igualdad con los otros cristianos. Injusticia tanto más indignante cuanto que su nivel moral era, por término medio, superior y eran asimismo, también por término medio, más aptos para los trabajos del espíritu y de la palabra y se presentaban como levadura de gran utilidad. Las reflexiones de Villanueva sobre los *confesos*, que cuentan entre los suyos con más personas virtuosas que los cristianos viejos y los *hidalgos*, recuerdan inevitablemente aquella sentencia de fray Hernando de Talavera, el gran jerónimo, primer arzobispo y evangelizador de los moros granadinos. Maravillado de topar con poblaciones más industriosas y con mejores costumbres que las de Castilla,

proclamaba la superioridad del nivel moral de los granadinos, al tiempo que procuraba ganarlos para el evangelio por medio de la dulzura, de la bondad y de la irradiación del cristianismo y exclamaba: "hermanos, dadnos de vuestras obras y tomad de nuestra fe". A los ojos de Villanueva, aquellos *confesos* tan detestados por el arzobispo eran una porción preciosa de la Iglesia, porque eran más trabajadores, menos ocupados en vanidades, más cuidadosos de las cosas del espíritu que los cristianos viejos aferrados a su *hidalguía*.

Pero Silíceo era un hombre obstinado. Ya que se le dice que el nuncio le hará una visita, aprovechará la ocasión para describirle los peligros que esta Compañía acarrea a la Iglesia de Dios: del papa mal informado que ha firmado aquellas bulas recurrirá al papa mejor informado. Antes de abandonar Toledo, Torres insiste para que Silíceo suspenda al menos temporalmente sus medidas hostiles hasta la entrevista con el nuncio. Se niega. Se le dice entonces que, dadas las actuales circunstancias, aceptará al menos que se le notifiquen las bulas. Respuesta: "A quienes me las notifiquen, les haré quemar vivos".[35]

La opinión pública, y más en particular la opinión aristocrática que no compartía los prejuicios de cristiano viejo del arzobispo (de hecho la mayoría de las grandes familias tenían mezcla de sangre judía, como observa Villanueva y como demostró el cardenal de Burgos en su *Tizón de la nobleza*),[36] era más que nunca favorable a los jesuitas. Recibieron una oferta magnífica del duque de Maqueda, que quería fundar un colegio en su villa de Torrijos, a cinco leguas de Toledo. El padre Íñigo entendió, dice Polanco en su *Crónica*, que, por razones honestas, no podía aceptarse aquel ofrecimiento, al menos por el momento (*MHSI, Ep. mixtae*, III, pp. 649-650).[37] La razón es clara: el Colegio de Alcalá seguía atrayendo a la gente. En enero de 1552, aquel año tan crítico para su grupo de la diócesis de Toledo, Villanueva recibió la adhesión de un gentilhombre llamado a desempeñar un papel importante entre los jesuitas de España, porque llegaría a ser provincial de Andalucía. Era ya por entonces sacerdote, tras haber demostrado aptitudes poco comunes para la arquitectura (es el autor del hospital de San Juan Bautista de Toledo, llamado Hospital de Tavera y también Hospital de Afuera, célebre por su hermoso patio doble con galería mediana de dos pisos). Bustamante[38] seguirá el surco del duque de Gandía y manifestará, como él, tendencias a la imitación del monacato. No es paradójico afirmar que si entró en la Compañía en vez de en una orden monástica fue debido en parte a ciertas adhesiones muy sonadas, como las del mencionado duque o el doctor Torres, y también, en parte, a las persecuciones que situaban a la Compañía en el primer plano.

Las persecuciones de Silíceo tenían, de todas formas, un carácter ambiguo. Parecían proponer la elección entre la guerra contra él o su benévola protección. Es sabido que detestaba el colegio de los jesuitas de Alcalá. No ocultaba que si hubiera sido arzobispo de Toledo siete años antes no habría permitido aquella fundación. Le llegó la noticia de que Villanueva andaba en negociaciones para comprar las casas colindantes con el modesto edificio. Se proyectaba, en efecto, ampliarlo y construir una iglesia gracias a la munificencia del conde de Mélito. El arzobispo segó la hierba bajo los pies de los jesuitas comprando las casas a un precio muy superior al que ellos ofrecían. Se mostraba muy

orgulloso por este golpe, asestado justamente cuando se le quería intimidar con las bulas.

Araoz, que no se sentía a gusto con aquella guerra, meditaba qué pensar de aquel asunto. ¿Lo hacía el arzobispo por simple deseo de perjudicar a los jesuitas? ¿O era una manera de dar a entender que estaba dispuesto a donar aquellas casas al Colegio de Alcalá si los jesuitas se mostraban conciliadores?

> El arçobispo de Toledo a hecho grande instancia para que, a lo menos en las casas y colegios de su dyócesis, no reçibamos xpianos nuebos, y que si alguno ay, le pasemos a otra parte y dizen que, haziendo esto, ará grandes cosas por la Compañía y diz que esta objeçión puso al príncipe *coram multibus* cuando le abló en nuestro favor; y otros muchos son de paresçer que miremos muncho esto, porque, como dizen que en Inglaterra judaízan, siendo engañados por un cpiano nuevo [¿tal vez Emmanuele Tremellio, uno de los extranjeros consultados por Cranmer para la revisión del *Prayer Book*?],[39] parésçeles se debe tener gran recado. Uno me dixo que sabía de çierto que Mtre. Bobadilla era hijo de un tornadizo; id est que por sus propios pyes fue a la pila, *ut aiunt*. En esto no ponemos rregla, como no es razón, asta tenerla de V. P., mas de que se mira en ello, aunque por otra parte ay otros, que, en pensar que se mira en ello, se scandalizan. Deseamos saver cómo nos abremos en esto.[40]

Araoz era, al parecer, favorable a la aceptación, al menos tácita, de las exigencias de *limpieza* en el arzobispado de Toledo, si no ya en toda España. Y, de hecho, y ante la obstinación del arzobispo, era la solución aceptada por el nuncio que actuaba como árbitro. Obtuvo del arzobispo la revocación del edicto contra los jesuitas a cambio de la seguridad, primero, de que los jesuitas no admitirían en su Colegio de Alcalá ningún *converso* y, segundo, que en sus relaciones con el arzobispado se someterían a los usos de las otras órdenes. El nuncio obligó a los jesuitas a aceptar aquel acuerdo como un reglamento provisional, que no los comprometía para el futuro. Y merced a esta solución de compromiso pudo seguir funcionando el Colegio de Alcalá hasta la muerte de Silíceo, es decir, hasta el año 1557. Su sucesor, el dominico Carranza, fue muy favorable a la Compañía, una tendencia que, unida a su orientación espiritual, hizo que fuera denunciado por Melchor Cano, su hermano en religión en la orden de santo Domingo, como sospechoso de iluminismo. Es sabido que el proceso del arzobispo de Toledo, acusado de *alumbrado* o *luterano* y prolongado durante 20 años, provocó un enorme escándalo. Y durante la gran crisis de 1558-1559 en la que se inserta este proceso, la amistad con Carranza no fue menos peligrosa para la Compañía que la precedente hostilidad de Silíceo. Fue una hostilidad tenaz, derivada de múltiples causas. Se manifestaba bajo la modalidad de defensa de los derechos de los obispos ordinarios frente a los privilegios apostólicos de la Compañía. Muy pronto, en 1553, esa hostilidad estallaría a propósito de la campaña desencadenada contra los *Ejercicios*, sospechosos de iluminismo y de error sobre la predestinación. Una vez más se pensó en recurrir a la diplomacia del doctor Torres, "pues es tan acepto al arçobispo y le tiene por muy letrado", aunque para ello fue preciso que el doctor Torres abandonara temporalmente Portugal.[41]

Torres visitó, en efecto, en la primavera de 1544, al arzobispo, siempre amable con él. Nada tan significativo como el resumen que el propio Torres hace en una carta a

Nadal:

> En Toledo hablé con el arzobispo. Mostróme muy grande amor y benevolencia, aun mucha más cortesía de la que otras vezes me a mostrado. Supliquéle que aquel amor él dezía me tenía a mí, que lo estendiese a toda la Compañía. Respondióme con sus gracias, que a todos los que sean de mi calidad, que el les terná la mesma voluntad y hará […][42]

Nadal, a quien iba destinado aquel resumen, sabía bien a qué atenerse con aquella hostilidad. También él había visitado a Silíceo. Había llegado a Toledo algunos meses antes, cuando una comisión de teólogos nombrada por el prelado examinaba aquella *Apología de los cristianos nuevos* contra el *estatuto de limpieza* de Toledo que acababa de publicarse en París.[43] Veamos en qué términos resume Nadal su entrevista con Silíceo en sus *Ephemerides*:

> Salutavi Archiepiscopum nomine Vegae, qui erat illi amicus. Rogavit cujas essem: quum audiret majoricensem, quaesivit an essem lullista (quod intellexi fuisse); negavi. Quot, inquit, estis in Societate? —De professis, inquam, possum respondere; de aliis non item— 1500 estis, ego scio. Habetis viros nobiles aliquot et doctos, et aliquos mihi familiares, P. Franciscum et D. Torrem. Toletum, si velitis, venite, ad me venite; sed hac lege ut recipiatis decretum contra neophytos. Dixi nos illud non posse, sed simplicissime, ut non fuerit offensus.[44]

Es, pues, evidente que el sustrato permanente, secreto, instintivo de la hostilidad de Silíceo contra la Compañía era la cuestión de los *conversos*. Aquel *non possumus* que ella le oponía sobre este punto no fue tajante, sino matizado. Podría haber renunciado a su Colegio de Alcalá para conservar su libertad plena de adquisición de nuevos miembros. Pero prefirió ceder a nivel local. Al parecer, también Araoz, provincial de España —bien pronto reducida a sola Castilla tras la creación de las nuevas provincias de Aragón y Andalucía—,[45] y Mirón, provincial de Portugal, cedieron a la presión del prejuicio dominante y se mostraron muy exigentes para la admisión de cristianos nuevos o los hacían pasar de la península ibérica a Italia para evitar comentarios.

Aquella controversia sobre la admisión de cristianos nuevos adquirió, como acabo de señalar, una importancia singular hacia 1549-1550, como consecuencia de la vinculación establecida por esas fechas entre los jesuitas y san Juan de Ávila, apóstol de Andalucía y cabeza del movimiento que empujaba hacia la Compañía a los discípulos avilenses. Muchos de ellos eran, en efecto, *conversos*, como su maestro.[46]

El apostolado de los jesuitas presentaba profundas afinidades con el de san Juan de Ávila y, al mismo tiempo, muy claras diferencias. La personalidad y la obra del apóstol de Andalucía han sido hasta ahora poco estudiadas, a pesar de su importancia capital en el conjunto de la reforma española. Esta importancia es grande tanto en el capítulo del apostolado como en el de la espiritualidad. La escuela de Juan de Ávila no establecía separación entre ambos aspectos. En virtud del tono elevadamente espiritual que daba a su enseñanza de la doctrina cristiana, estaba capacitada para reforzar no solamente el apostolado de los jesuitas, sino también las tendencias espirituales en el seno de la orden

de santo Domingo, la corriente de Luis de Granada y de Carranza. Puede afirmarse que esta influencia avilense actuó como vínculo entre los jesuitas y los dominicos espirituales. En 1551, en Évora, el jesuita portugués Melchor Carneiro escribía a Íñigo expresándole su admiración por los sermones de Luis de Granada, hombre de alta espiritualidad, "homem de muito spirito". Y añadía: "Ama mucho a la Compañía; es de los discípulos de Ávila, aunque fraile de santo Domingo" (10 de noviembre, *MHSI, Ep. mixtae*, II, p. 620). Se trataba de una corriente caudalosa, que desbordaba las fronteras de las órdenes y fluía de la acción personal de Ávila. Por otra parte, y en materia de espiritualidad y de oración, la influencia de Ávila sirvió, como mínimo, para reforzar la corriente mística de la reforma carmelitana. La reciente memoria de J. Cherprenet sobre *La doctrine spirituelle du bienheureux Jean d'Avila* no hace sino esbozar el estudio de las fuentes y de la influencia de esta espiritualidad avilense.[47] Se percibe la influencia recibida de Francisco de Osuna. Se pueden entrever coincidencias interesantes entre san Juan de Ávila y san Juan de la Cruz. Y en lo que concierne al punto de contacto entre las dos escuelas, se le puede situar perfectamente tanto en el espacio como en el tiempo. San Juan de la Cruz fundaba el año 1579 el segundo colegio de carmelitas reformados, tras el primero, el de Alcalá, el año 1571. Pues bien, aquella fundación había sido expresamente impulsada y reclamada por la universidad de Baeza, obra de san Juan de Ávila. Y en la primera fila de los profesores que llaman hermano a san Juan de la Cruz figura el doctor Carleval, uno de los discípulos directos de Juan de Ávila, a quien éste había instalado, hacia 1545, en el colegio que había fundado y estaba llamado a convertirse en universidad. Este hecho, conocido desde hace mucho tiempo, ha sido puesto bajo una luz nueva por Jean Baruzi, en su *Saint Jean de la Croix*.[48]

He señalado por mi parte ("De Savonarole à Louis de Grenade")[49] la importancia inesperada de Baeza como centro de espiritualidad hacia 1550, es decir, por el tiempo en el que Juan de Ávila fundaba allí su colegio e imprimía tratados espirituales como la *Imitación* en la nueva traducción de Luis de Granada, en la que aparecían, como apéndice, los *Cien problemas de la oración* de Serafino da Fermo, las *Paráfrasis sobre el salmo "Miserere" y el salmo "Qui regis Israel"* de Savonarola, los tratados de san Buenaventura titulados *Doctrina del corazón* y *Aguijón de amor*, o el *Reposo y paz de alma* de Francisco de Fuensalida. Todas estas ediciones aparecieron en 1550-1551. A todo ello habría que añadir los tratados devotos del duque de Gandía, recientemente ingresado en la Compañía, bajo el título de *Obras del cristiano*. La investigación llevada a cabo por san Francisco de Borja en 1559, con ocasión de la puesta en el *Index* de esta obra, establecía, según el testimonio de un librero, que esos tratados, editados antes del año 1550 en Valencia y Alcalá, habían sido reimpresos en Baeza en 1550, bajo el nuevo título de *Obras del cristiano*. Esta última publicación es un indicio del interés de los espirituales de Baeza por la Compañía de Jesús. Ahora bien, hay aquí un hecho capital, que hasta ahora no ha sido valorado en todo su alcance; a saber, que aquella actividad editorial de Baeza coincidía con el momento exacto en que san Juan de Ávila, fundador del Colegio de Baeza, establecía relaciones estrechas con la Compañía, en el momento en que cavilaba transformar su Colegio de Baeza en un colegio de jesuitas. Sorprendente

cruce de caminos donde la espiritualidad dominica y la jesuita se encuentran con la espiritualidad difundida por el apóstol de Andalucía y a la espera de que también sea atraído hacia ella el misticismo carmelita.

Pero lo que predestinaba al apostolado iñiguista a encontrarse con el de Juan de Ávila es que se trataba de dos iniciativas apostólicas enteramente nuevas, de tendencia atrevidamente evangélica, animadas por la ambición de renovar el esfuerzo de difusión de la fe según el espíritu del cristianismo primitivo. Ya he citado en una de las primeras lecciones aquella carta de Juan de Ávila, dirigida a Laínez cuando éste sucedió oficialmente como general de la Compañía a Íñigo, muerto tres años antes:

> la necesidad de los tiempos, y lo que de esta santa Compañía se espera, no es cosa vulgar; y si no me engaño, el intento del fundador de ella, que está en gloria, fué tener gente imitadora de Apóstoles y que no excediese en mucho al número de ellos, pues en ellos se vió cuanta óbra del Señor hacen pocos, y llenos de su santo espíritu.[50]

Y si leemos la vida del venerable Juan de Ávila escrita por Luis de Granada, que le había conocido íntimamente, nos llama poderosamente la atención la insistencia con que le define como imitador de san Pablo en su predicación inspirada. Ésta es, en concreto, la idea rectora del capítulo II, donde Luis de Granada dice en sus propios términos:

> Aceptado ya este fundamento, determinó buscar una guía a quien seguramente pudiese seguir, y no halló otra más conveniente que al apóstol Sant Pablo, dado por predicador de las gentes. No tuvo esto por soberbia, pues el mismo apóstol a esto convida a todos los fieles, diciendo: “Hermanos, sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo”.[51]

En sus inicios, Juan de Ávila soñaba, como los iñiguistas, en apostolados lejanos. Quería marchar a América. Y a punto estuvo de hacerlo con fray Juan Garcés, nombrado obispo de Tlaxcala, en México, lo que sitúa su vocación de apóstol en 1526, en el momento en que los iñiguistas estaban en Alcalá. Razones accidentales retrasaron su partida y se eternizó en Sevilla. Su amigo, el padre Contreras, le convenció de que había harto trabajo en Andalucía, sin cruzar el mar. El arzobispo de Sevilla, don Alonso Manrique, Gran Inquisidor, le animó en este mismo sentido. Y así fue como se convirtió en el apóstol de Andalucía y dedicó toda su vida a predicar, enseñar el catecismo, organizar escuelas de instrucción religiosa elemental y superior. Inició sus actividades en Sevilla y su entorno, en Alcalá de Guadaira, Jerez, Palma del Río, Écija. Estas últimas localidades contaban con una burguesía de cristianos nuevos entre la que Juan de Ávila, nacido en una familia de *conversos* de Almodóvar del Campo [Ciudad Real], llevó a cabo una actividad singularmente intensa. Más tarde se trasladó a Córdoba, y después a Granada y Baeza, donde se fundó un colegio-universidad en el que todos los profesores eran discípulos suyos. Predicó de nuevo en Córdoba y a continuación en Montilla para la marquesa de Priego, que le protegió como había protegido ya a Luis de Granada. Por consejo suyo, don Antonio de Córdoba, hijo de la marquesa (a quien Luis de Granada dedicaría al cabo de poco su libro sobre la oración),[52] entraría en la Compañía de Jesús.

Su predicación era de carácter sumamente inspirado. Ponía el acento en la redención

por Cristo, en lo que la espiritualidad italiana, y especialmente la valdesiana, llamaba “el beneficio de Jesucristo”. Luis de Granada decía que también en esto era Juan de Ávila buen imitador de san Pablo, que en su primera carta a los corintios afirma: “Sólo quise saber a Jesucristo, y éste crucificado” (2 Corintios, 2). No es muy sorprendente que inquietara a la Inquisición, siempre en guardia contra el iluminismo. Luis de Granada apenas dice nada sobre su proceso, salvo que fue absuelto. La *Historia de la Inquisición* de Juan Antonio Llorente[53] sitúa ese proceso en 1534 y dice que fue denunciado por tendencias luteranas o iluministas, lo que es altamente verosímil. Si a todo esto se añade que aquel apostolado, centrado en el misterio de Cristo, atribuía una gran importancia a la oración y exaltaba la devoción a la eucaristía, es tarea fácil percibir el parentesco existente entre aquel movimiento y el de los jesuitas, del que era rigurosamente coetáneo.

No obstante, hay en la actividad de Juan de Ávila algo de más directo, de más simple, de más seguro: nada de falsos comienzos en su biografía. Desde el momento en que se afianzó su vocación religiosa, su trayectoria fue rectilínea. Finalizó sus estudios en la Facultad de Artes de Alcalá y era ya sacerdote cuando se transformó en apóstol. El apostolado es una actividad de persona a persona que suscita casi inevitablemente otras vocaciones apostólicas. Así se puso de manifiesto tanto en la historia de Juan de Ávila como en la de Íñigo. Pero la iniciativa iñiguista tuvo su verdadero arranque en tierras extranjeras y en el ambiente internacional de la Universidad de París. Desembocó en una Compañía dispersa, cuyos fundadores tenían el gusto por la organización, cuya necesidad sentían. La inmensidad misma de su alcance exigía organización y el reconocimiento de la Santa Sede. Juan de Ávila, apóstol de Andalucía, comenzó siendo apóstol en Sevilla. El éxito le empujó a ampliar su campo de acción, pero no superó los límites de una región de España. Se ganó numerosos discípulos, fundó numerosos focos de irradiación espiritual de los que el Colegio de Baeza es sólo un ejemplo, aunque el más importante. Pero entre los participantes de ese apostolado no había más vínculos de unión que los morales y espirituales entre maestros y discípulos, entre creyentes de una misma fe. Era el reino de la libertad.

Así pues, a pesar de ciertas tendencias comunes, aquellas dos sociedades impulsadas por Íñigo y por Juan de Ávila evidenciaron, al cabo de poco, diferencias bastante profundas. Este descubrimiento mutuo parece haberse producido en 1548-1549. Porque, en efecto, la carta que los *Monumenta Ignatiana* (*MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 130)[54] fechan en 1538, en la que un cierto Ignatius escribe a un Nicolás de Furno, en París: *Johanni Avilae debetis me commendare* es un documento de dificilísima interpretación y, en cualquier caso, no testifica un interés mutuo entre dos empresas colectivas.

El primer contacto fue debido a la iniciativa de un jesuita originario de Jerez, el padre Cristóbal de Mendoza, que había ingresado en la Compañía en Italia y que en 1546 había acompañado al doctor Torres en su gran misión en España. Hacia 1540 se había instalado en Jerez un buen teólogo, formado en Alcalá, que conocía aceptablemente bien el griego y el hebreo y había comenzado a formar alumnos. Aquella pequeña facultad reducida a un solo hombre, llamado Gaspar López, había sido abierta por consejo de

Juan de Ávila y de sus discípulos. Cuando, en 1548, Cristóbal de Mendoza retornó a Jerez, Gaspar López, que admiraba desde la distancia a la Compañía de Jesús, se sintió más entusiasmado que nunca por el carácter apostólico de aquella orden tan nueva de la que había oído hablar y en la que, en vez de cantar en el coro los maitines y otros oficios, se preparaban mediante la oración mental para el servicio de los pobres: una orden —decía— que toma a pecho imitar a Cristo, a sus apóstoles y a sus discípulos. Y escribió dos cartas seguidas a Íñigo. Estaba dispuesto a entrar en la Compañía. Pero como su partida sumiría a sus discípulos de Jerez en la desolación, quiso consultar con Juan de Ávila, como su padre y maestro. Y, con esta ocasión, decía a Íñigo:

> […] nos partimos el R.do P. Mendoza y yo para Granada, que es camino de Gandía, con acuerdo de pedir consejo al *religiosíssimo* Mtro. Ávila, en vida y exercicios y doctrina a la letra *del mismo Instituto de la santa Compañia* (que muchos años a que él ha desseado y intentado instituir, y no hallando en estos reinos convenible oportunidad para fundar casas, a criado y cría con su gran doctrina y santidad muchos siervos de Dios *de ese santo y admirable Instituto, para el que nidal no tiene ni ha tenido*).[55]

He aquí, pues, un discípulo de Ávila que considera que toda la obra del apóstol de Andalucía prepara nuevos miembros a la Compañía de Jesús y que desea personalmente ser uno de ellos. Pero esta vocación no floreció, porque Íñigo, con su prudencia habitual, remitió a este discípulo de Ávila a los luminosos consejos de su maestro. Y Ávila, que había impulsado su adhesión a la Compañía, se dejó conmover por la situación de Jerez abandonado y le aconsejó retornar allí. Y allí permaneció aquel heraldo de las alabanzas de la Compañía: un jesuita en los márgenes de la sociedad.[56]

Pero ya estaba el contacto establecido. Íñigo decidió escribir a Juan de Ávila para ponerle al corriente de la situación de los jesuitas en España, y en particular del rudo asalto que tuvieron que sufrir en Salamanca por parte de Melchor Cano. Y ya antes incluso de haber recibido su respuesta, quiso enviarle una embajada. El padre Cristóbal de Mendoza, propuesto para esta misión, la rehusó y sugirió enviar a Villanueva, que le parecía la persona indicada para la situación. Y, efectivamente, Villanueva se trasladó a Córdoba, dejando todos los demás asuntos, para explicar a Juan de Ávila el verdadero espíritu de la Compañía. Porque, dice Polanco, sentía por la Compañía una simpatía total, pero no estaba al tanto de lo que la distinguía y desconfiaba, entre otras cosas, de los *Ejercicios*, pues creía que en ellos se obligaba a los ejercitantes a emitir los votos. Al saber que había una norma que lo prohíbe en términos expresos,[57] se sintió aliviado y prometió su ayuda sin reservas, lamentando que su edad y su precaria salud le impidieran entrar en ella.

Cuatro años más tarde les llegaría a Nadal y a Torres el turno de conocerle en Córdoba y dirán con qué términos de conmovedora sinceridad asumía el papel de precursor de la Compañía en aquella región de España. El cuadro que Nadal bosqueja de él hace revivir el personaje histórico que se gusta representar bajo los rasgos serios y modestos del excelente retrato del Greco en el que está inscrito su nombre.

> El Mtro Ávila es persona de mucha habilidad natural, y de buenas letras y buen spíritu, de mucho fructo quel

Señor le ha dado en esta Andaluzía, y de gran autoridad y crédito, no sólo en l'Andaluzía, más en el resto de Spaña: *es de cristianos nuevos y ha sido tomado por la Inquisición*, mas liberado sin nota alguna: ha tenido sequela de muchos que siguiendo su consejo se dan al servicio de Dios y reformación de vida, de qualquier stado, y specialmente ha tenido y tiene sequela de algunos, en los quales *ha atinado el buen Ávila el modo de vivir de la Compañía, sin obediencia tamen, ni obligatión*. Decíame él a mí un día: "Yo he sido como un niño que trabaja muy de veras subir una piedra por una cuesta boltando, y nunca puede, y viene un hombre, y fácilmente sube la piedra: ansí ha sido el P. Ignacio". Es buen hombre, y yo me satishazía mucho como le veya acertar en los puntos *etiam* muy particulares de nuestro modo de vivir. Síguenle muchos cristianos nuevos, no sólo los que siguen su consejo, de diversos stados, mas también de los que le siguen modo semejante al nuestro, en los cuales ha tenido alguna persecución y tiene actualmente, que tiene la Inquisición en Córdova al Sr. Carnaval, y témese que sea notado. Creo (como me han dicho) que los suyos no han tenido su prudencia en el hablar, con la viveza y los buenos deseos que del Señor tienen por su medio. Ha tomado y tiene nuestras cosas por suyas propias, y ansí las favorece, como que lo que él quería hazer se cumpla en nosotros, y a sido gran parte de toda la obra que se ha hecho asta agora en Córdova. Tenemos en la Compañía, ultra del doctor Loarte y D. Diego de Guzmán, el P. Santa Cruz en Lisbona, y otro P. Carvajal en Valencia, de los del P. Ávila; y uno he traydo yo comigo de buenas partes y habilidad en predicar, que ha oydo el curso de artes en theologia y creo que el P. Francisco traherá otro que ha leído un curso de artes en Córdova, y leya agora Sancto Thomás y 4 scholares. El intento del M^tro^ Ávila es, la obra que quiso hazer en Córdova por los suyos, ayudar que se haga por los nuestros, como ya ha hecho y hará, y el Colegio de Baëça darlo a la Compañía, como ya trabaja, porque depende de otro por orden del institutor, y applicar sus principales discípulos a la Compañía, *por dexarles amparados; immo* él mismo me dixo que había sido movido a entrar en la Compañía, y que se anima de poder vivir en congregación con la gracia del Señor, sino que es enfermo, y tiene necesidad de cibos exquisitos, etc., y rogóme que scriviese a V. P. lo encomendase a Dios, y que yo lo rogasse también al Señor que lo encaminasse, si havia de ser mayor servicio suyo. Está enfermo y en la cama quasi ordinariamente, y no predica, negocia *tamen* mucho, y aprovecha a muchos; vive de limosna, como ha sido su costumbre.[58]

Efectivamente, Juan de Ávila había pensado hacerse jesuita y, según Villanueva, la visita que le había hecho en nombre de Íñigo tendía a confirmarle en esa intención. Torres, nombrado provincial de Andalucía, desplegó esfuerzos en esta misma dirección, a pesar de los obstáculos de la edad y de la salud, del origen *no limpio* y de las diligencias de la Inquisición contra sus discípulos. Porque mientras que el doctor Carleval había sido dejado en libertad con una condena ligera, otro era detenido poco después. Pero Torres fue llamado a Portugal como confesor de la reina Catalina y su sucesor, Bustamante, mucho menos capacitado para sentir las afinidades de Juan de Ávila con la compañía, no supo atraerse al apóstol de Andalucía para la provincia andaluza de los jesuitas. Siguió siendo su amigo y, en la hora de su muerte, en 1569, pidió ser enterrado en la iglesia jesuita de Montilla.

Los esfuerzos desplegados entre 1549 y 1554 para la fusión de la compañía libre de Ávila con la compañía organizada de Íñigo tropezaron, aparte de otros obstáculos graves, con la dificultad añadida de la admisión de cristianos nuevos en el momento en que Silíceo combatía a los jesuitas por esta cuestión. Vale la pena ver cómo sorteó la Compañía ese escollo sin traicionar el dogma de la unidad cristiana.

Después de Gaspar López, en Jerez, hubo otros discípulos de Ávila también atraídos por el prestigio de la Compañía. Diego de Santa Cruz, venido de Granada, entró en ella en 1550 y fue destinado a Lisboa. Se le encuentra en 1560, en España, suscitando inquietud en el obispo de Cartagena, don Esteban de Almeida, e incluso en la Inquisición,

por ciertos deslices de lenguaje en sus sermones.[59] En 1553-1554 aparece en Valencia un cierto Carvajal, pero se quedó ciego muy poco después. Las adhesiones más sensacionales fueron la de Gaspar Loarte y la de don Diego de Guzmán, hermano del conde de Bailén y tío del joven don Juan Ponce de León, que se vería implicado en el proceso de los luteranos de Sevilla. Estos hombres, un clérigo y un aristócrata, eran, desde hacía 10 años, discípulos de Juan de Ávila y trabajaban juntos en su obra de apostolado cuando, a finales de 1552, su maestro los envió a los jesuitas para urgirlos a la fundación de un colegio en Córdoba. Fueron remitidos al padre Francisco, es decir, a san Francisco de Borja, que los acogió afectuosamente en Oñate y consiguió que hicieran los *Ejercicios*. Una vez acabados, reemprendieron de inmediato sus tareas, Loarte predicando, don Diego enseñando el catecismo. Trabajaron en equipo durante la mayor parte del año 1553, primero en La Rioja, donde el obispo de Calahorra, Bernal Díaz de Lugo, protector de la Compañía desde su entrada en España, estaba encantado de favorecer su misión. Causaron sensación en Haro, en Santo Domingo de la Calzada, en Nájera. Loarte prodigaba sus sermones, a veces hasta tres por semana en Cuaresma, don Diego enseñaba diariamente el catecismo con la ayuda de dos niños que cantaban los versos de la doctrina para que quedara grabada en la memoria, mientras que el maestro completaba la lección con comentarios muy sentidos. En el otoño, el provincial los envió bruscamente a Burgos, con gran disgusto del obispo de Calahorra. Estrada puso bajo control sus actividades en la capital castellana. Los sometió a una especie de examen o inspección. Su conclusión fue desdeñosa, sobre todo respecto del doctor Gaspar de Loarte. Don Diego no tenía en absoluto dotes de predicador, pero con los niños que le acompañaban obtenía grandes éxitos en la enseñanza del catecismo. Sus lecciones atraían incluso a personas importantes. Los sermones del doctor eran aceptables, pero en Burgos, donde estaban acostumbrados a oír a los mejores predicadores de España, apenas resultaba de utilidad. Por lo demás, había llegado ya el momento de que abandonaran el país y, en efecto, se fueron, pero no a Andalucía, sino a Roma. ¿Qué había pasado?[60]

Araoz no había visto a los dos discípulos de Ávila cuando llegaron a Castilla. Escribió a su maestro una carta rebosante de amabilidad y de gratitud, pero reservada en lo concerniente al aspecto de los proyectos andaluces acariciados por Ávila en favor de la Compañía. Los jesuitas andaban escasos de personal. Tenían pocos predicadores y preferían, por lo demás, un modelo de acción más discreto, más familiar que el de la predicación. Y menos arriesgado: “Ay menos ocasión a interpretaciones en el que calla que en el que enseña, pues, *qui verbo non offendit, perfectus est vir* [Santiago 3, 2] *et facilius capitur homo in sermone, quam in opere*. Specialmente hasta que se pierda el temor de lo que llaman novedades”.[61]

Por lo demás, los discípulos de Ávila eran ciertamente útiles, en parte. Pero tanto en interés de la Compañía como en el de sus nuevos miembros, era necesario que los jesuitas conocieran bien a los discípulos de Ávila y éstos a la Compañía. Araoz no escribía a ciegas. Es cierto que Loarte y don Diego habían sido aceptados por san Francisco de Borja como jesuitas. Pero sobre este punto Araoz debió hacer sus propias

averiguaciones sobre los pros y los contras y sobre la reputación de los discípulos que Ávila quería dar, en gran número, a la Compañía. Y, ya desde el principio del verano, no ocultaba que consideraba que Loarte y don Diego no eran personas deseables. Ellos lo supieron, y uno de los dos, sin duda Loarte, le escribió la siguiente carta, impregnada de amargura (13 de julio de 1553, *MHSI, Ep. mixtae*, III, pp. 392-393):

> […] los días passados supimos de una persona fidedigna que por algunas causas parecía a V. P. no convenir por aora nuestra entrada en la Compañía, aunque sabemos que lo que se pone por inconveniente no lo es acerca de V. P., ni le agrada tal manera de sentir en varones tan evangélicos; mas parece que *propter instantem necessitatem* no osa por aora V. P. contradezir ni [o]ponerse al ímpetu de la muchedumbre. Sabe N. S. quánto hemos sentido haverse introduzido tal spírito (que a nuestro parecer no es nada santo) adonde pensávamos que puramente reynaba el de Xpo. Por lo cual sepa V. P. que, si esto es ansí, en ninguna manera nos determinaríamos a quedar en la Compañía, ni aun, a havello antes sospechado, en ningún tiempo nos pasara por pensamiento de entrar, por parecernos que no viviéramos en ella consolados ni edificados, por haver visto que por semejantes introductiones ha venido la cayda y resfriamiento de otras partes a do se introduxo.[62]

Sin mencionar el estatuto de limpieza de sangre, Loarte y don Diego afirman bien claramente que si llegaba a imponerse ese estatuto, aunque fuera tan sólo en una parte de la Compañía, no querían seguir siendo jesuitas. Que se les devuelva la libertad. Seguirían siendo, fuera de ella, sus amigos fervientes, compartiendo el mismo ideal: el honor de Jesucristo y la salvación de las almas.

Araoz se apresuró a poner al corriente al general y a justificar su actitud contraria a la admisión de los dos nuevos candidatos, una actitud sobre la que tal vez el maestro Juan de Ávila expresó su decepción a Íñigo. Araoz estaba completamente de acuerdo en que era necesario complacer al padre Ávila: pero como ya había manifestado a los dos interesados, no era la cuestión de la limpieza de sangre lo que le detenía: esta objeción sólo sería aplicable al caso de Loarte, no a don Diego. El escollo estaba, en su opinión, en que el doctor Carleval de Baeza, compañero de los dos, estaba encarcelado por la Inquisición y, hasta tanto no fuera absuelto, se cernía una sospecha sobre la escuela. Loarte y don Diego, prosigue Araoz, están amargados: se quejan de que Mirón, el nuevo provincial de Portugal, se muestra intransigente, o eso se dice, sobre la *limpieza*. La escuela de Ávila carecía absolutamente de prejuicios en esta materia, pero no todo el mundo era de esa misma opinión. La marquesa de Priego deseaba que se le enviaran a Córdoba jesuitas que fueran *vizcaínos*. Y Araoz, aunque apelando a la autoridad de Íñigo para resolver el problema, no deja de lanzar una advertencia contra la admisión de los discípulos de Ávila. Según él, espíritus educados en la libertad y alimentados con otra leche difícilmente se someten.[63]

No es tarea fácil ordenar cronológicamente la correspondencia entre Araoz y el general (o su secretario Polanco). Faltan algunas cartas. Pero lo que sí está claro (*cf. MHSI, Ep. et Instr.*, V, p. 335, Polanco a Araoz, el 4 de agosto de 1553)[64] es que el general, sin negar que las pesquisas inquisitoriales contra Carleval son enojosas, entiende que no se puede volver a cuestionar la admisión de Loarte y don Diego. Que su utilización por el obispo de Calahorra parecía una solución excelente y que si también

aquí se topaba con dificultades, Íñigo estaría encantado de recibirlos en Roma. Que si hubiera podido prever esos obstáculos tal vez habría tomado otras medidas, pero que no lo lamentaba. Y en cuanto a la admisión de hombres espirituales ya formados en otras escuelas, se trataba ciertamente de una dificultad real, pero que la realidad se encargaría de solucionar: o se adaptarán o se irán. Se ve también, por una respuesta de Araoz (11 de noviembre de 1553),[65] que seguía en vigor, sin modificaciones, la norma establecida por Íñigo para la admisión de cristianos nuevos y de discípulos de Ávila: no excluir a los buenos sujetos, pero estar atentos y destinar a otras regiones a los *conversos* admitidos. Esta misma respuesta nos señala que Polanco, que escribía en nombre del general, había dicho que por su parte no veía obstáculos en admitir a personas investigadas y dejadas en libertad por la Inquisición, pues éste era cabalmente, después de todo, el caso de Íñigo. Las explicaciones de Araoz sobre este punto son complicadas. Lo que le detenía no era tanto el hecho mismo de las pesquisas inquisitoriales, sino el espíritu imperante en España: *los humores de acá* y también la atención, cargada de suspicacias, con que los jesuitas eran escudriñados. Esto sin contar con que el individuo en cuestión —el doctor Loarte— no era, al parecer de Araoz, persona de tal calidad que mereciera la pena exponerse a riesgos por su causa.

Finalmente, Loarte y don Diego fueron enviados a Italia. El doctor Loarte sería durante muchos años rector del colegio jesuita de Génova. Fue sobre todo en Italia donde alcanzaron gran éxito sus *Meditazioni della Passione*.[66] Ya en el último tramo de su vida regresó a España, a Valencia (en 1556 Juan de Ávila escribía al nuevo general, Borja, para comunicarle que no existía ningún obstáculo para que Loarte retornara a España. Había desaparecido ya el inconveniente que podría haber "de parte del Colegio de Baeza". Ávila lo sabe "por personas muy cercanas al negocio" [inquisidores, sin duda]).[67] En su nuevo destino el doctor Loarte demostró —siguiendo el ejemplo de fray Hernando de Talavera— un gran celo por la conversión de los moriscos. Se trata de un rasgo muy notable. Debe recordarse aquí el caso del padre Albotodo, jesuita, hijo de un pobre herrero morisco, que llevó a cabo, entre 1559 y 1569, un admirable esfuerzo de catequización con los moriscos del Albaicín; y también el caso de Luis Santander, admitido por el general en 1543, discípulo de Ávila y cristiano nuevo de una familia de Écija, que tuvo una notable participación en la campaña de perdón emprendida en 1556 entre los moriscos aragoneses para reconciliar a los que habían cometido el delito de apostasía. Así pues, al igual que los jerónimos en el siglo XV, los discípulos de Ávila, y más en concreto los que fueron admitidos en la Compañía, entendían que la asimilación de los cristianos nuevos de España debía ser cumplida mediante un apostolado generoso. Concepción que la gran revuelta de 1559 y la expulsión de 1609 condenarían al fracaso.

Pero la admisión de discípulos de Ávila en la Compañía estuvo restringida a personas cuidadosamente seleccionadas. El mismo año en que Nadal acogía a Santander, admitía Torres al sacerdote Baltasar Loarte, hermano del doctor Gaspar. Había sido formado por Ávila 18 años antes. Atraído por la oración mental, pero sin experimentar las gracias que había esperado de ella, empleaba esta curiosa fórmula: "En el siglo tenía la misma oración que en la Compañía, porque yo conoscí y seguí al padre Ávila desde hace

mucho tiempo" (*MHSI, Ep. Nat.*, I, p. 605). Se tenía clara conciencia de la imposibilidad de admisiones masivas que hubieran desembocado en la fusión de ambas compañías. No se dejó en manos de la discreción y de las iniciativas de Araoz esta cuestión de tan grave contenido. Fue analizada por Nadal y Torres, que habían llegado a Andalucía para estudiar sobre el terreno la fundación proyectada en Córdoba y ver el modo de llevar a cabo el ofrecimiento de transformar el Colegio de Baeza en un colegio de jesuitas. Fue en aquella ocasión cuando Nadal conoció personalmente a Juan de Ávila y trazó de él el hermoso retrato que conocemos. En el curso de las conversaciones, Ávila se hizo eco de las quejas del doctor Loarte: —Rechazáis —vino a decirle— a las personas de origen judío; sé que es verdad en el caso de Araoz y de Mirón. —Las cosas no son así —respondió Nadal—. Los admitimos, previo examen. Y como Ávila no parecía enteramente convencido, Nadal prosiguió: —No puedo obligaros a que me creáis, pero si tenéis un *converso* que sea idóneo, presentadlo y veréis. Ávila propuso a Santander. Nadal le aceptó (véase las *Ephemerides* de Nadal).[68]

Pero era un caso aislado. Corría el rumor en Italia —lo sabemos por una carta de Polanco a Salmerón de 4 de noviembre de 1553— de que Juan de Ávila tenía 15 colegios, el más notable de los cuales era el de Baeza. Polanco advierte que esta cifra parece exagerada. Reconoce que Juan de Ávila quiso entregar algunos de aquellos colegios a la Compañía, pero que el provincial se mostraba cauto, porque el buen maestro Ávila quería que a una con los colegios se aceptaran también a los alumnos. Y Araoz sólo estaba dispuesto a admitir a los que fueran idóneos. Y vista la abundancia de fundaciones nuevas que se nos ofrecen, no tenemos hambre y sed de esos colegios, dice Polanco. Piensa, con todo, que de cualquier forma se aceptarán uno o dos.[69]

La *Crónica* de Polanco nos asevera que Juan de Ávila e Íñigo se pusieron de acuerdo en el principio de la selección.[70] Lejos de insistir, como en el caso de Baeza, en que se aceptaran también todos sus alumnos, Ávila entendía que, en el caso del Colegio de Granada, ni siquiera era necesario admitir a sus fundadores (se trataba, sin duda, de Diego de Santa Cruz y de Juan Pablo Álvarez), para no dar ocasión a que se dijera que se había formado allí una sinagoga "ne aliqui occasionem haberent dicendi quod Synagoga quaedam ibi facta fuerat".[71]

Pero poco importa que Ávila se hubiera resignado o no. Lo que es bastante claro es que se sintió decepcionado. Había esperado ver su obra absorbida y consolidada en la Compañía. Sobre este punto es absolutamente categórica una carta de san Francisco de Borja, que se remonta a la época del envío de Loarte y don Diego de Guzmán (*MHSI, Ep. Borgiae*, III, p. 128: Borja a Íñigo, Vergara, 6 de diciembre de 1552):

> Como verá V. P. por una carta nuevamente rescivida del P. Mtro Avila, por la qual se entiende, que estando muy enfermo, quiere dejar por heredera a la Compañia de sus discípulos en los colegios, y assí, por el fructo que se espera, escrive al Padre provincial que si no puede hir en persona, embíe [otra] tan calificada quanto el negocio requiere; y así lo parece al hermano don Antonio [de Córdoba] y a los que tienen inteligencia de aquella provincia.

La Compañía no aceptó aquella espléndida herencia de hombres que se le ofrecía.

Nadal, que había admitido a Santander para demostrar su amplitud de miras, rechazó a un noble, antiguo *veinticuatro*[72] de Córdoba, que había distribuido sus bienes entre sus hermanos y los pobres y que, viviendo de limosna, ejercía un apostolado sumamente edificante. Le rechazó o al menos retrasó su entrada, dice Polanco, "quod impedimentum quoddam in eo invenisset sine ipsius culpa".[73] ¿Consistía este impedimento en que sus orígenes no eran limpios? ¿O se debía tal vez a la presencia del doctor Carleval en las cárceles de la Inquisición? Poco importa. Por estas dos razones juntas —miedo a los comadreos contra las sinagogas y miedo a la libertad de las maneras de los discípulos de Ávila y a las responsabilidades que se deberían asumir frente a sus fundadores— tampoco fue aceptado el Colegio de Baeza. Sólo 15 años después de la visita de Nadal a Córdoba surgió en Baeza un colegio de jesuitas, pero sin tomar nada prestado del fundado por el maestro Juan de Ávila. En definitiva, Nadal tuvo que rendirse a las prudentes consideraciones de Araoz. La Compañía prefirió ir formando poco a poco sus propios viveros, con sujetos elegidos por ella, antes que trasplantar en masa —con resultados arriesgados— los arbolillos plantados a lo largo de 30 años por el apóstol de Andalucía.

Si la marquesa de Priego reclamaba —al decir de Araoz— jesuitas *vizcaínos* para Córdoba, su hijo don Antonio de Córdoba no ocultaba que aquel espíritu exclusivista repugnaba a hombres de gran autoridad. Estos hombres, que no eran *conversos*, deseaban que la Compañía fuera ajena a distinciones raciales, y sus argumentos eran poco más o menos los mismos que aducía Villanueva: es más fácil encontrar e inculcar las virtudes cristianas entre los *conversos* que entre gente que se jacta de su *limpieza*, y a menudo los *conversos*, al ver que se les cierran las puertas de las congregaciones, se alejan del servicio de Dios. Esto sin contar con que esa exclusividad aleja del bautismo a los infieles que saben que, una vez bautizados, serán mantenidos aparte. Don Antonio de Córdoba, animado por Ávila a entrar en la Compañía, deseaba ardientemente que también Ávila lo hiciera.[74] Pero ya hemos visto que esta conquista, querida también por Torres durante su breve provincialato en Andalucía, fue desechada por Bustamante a partir de 1555.

Apenas medio siglo más tarde los jesuitas españoles continuadores de aquellos que habían opuesto una negativa matizada pero bastante firme al estatuto de *limpieza* se escandalizaron a la sola mención de los orígenes judíos de la familia Laínez… Pero si queremos comprender la posición original de la Compañía en la Reforma católica, entonces lo que debe escudriñarse es aquella compañía de los orígenes en sí misma y en sus relaciones con otros movimientos espirituales; aquella compañía cuando daba sus primeros pasos y atraía sobre sí sospechas, entre otras cosas, a causa de la impureza de sangre de algunos de sus miembros. Las relaciones con Juan de Ávila y sus discípulos nos permiten comprender, mejor que mediante el análisis infinitas veces reiniciado de los *Ejercicios espirituales* y de las controversias que desataron,[75] el espíritu de los fundadores en la realidad de su acción y en las servidumbres que su propio éxito les imponía. La Compañía de Jesús no era, por supuesto, una empresa exclusivamente

española. Con Le Fèvre, con su irradiación en Alemania, con la conquista de un Canisio, entraba en su historia la espiritualidad septentrional. Pero de España procedía el impulso inicial y justamente por eso suscitaba tantas y tan instructivas reacciones su entrada en España. La entrada en Portugal, tras las actividades de Simão Rodrigues, la crisis que desembocó en la visita de Torres y la sustitución de Rodrigues por Mirón, todo ese conglomerado podría constituir el objeto de un estudio muy atractivo que me propongo acometer en un curso próximo,[76] en el contexto de la historia del humanismo cristiano en Portugal y el establecimiento de la Inquisición portuguesa. Llegados al punto final de esta serie de investigaciones, desearía retener algunos de los rasgos que se desprenden de ellas y que esbozan una *vera effigies* de la Compañía naciente, vista a la luz de su tiempo y no deformada por la imagen tradicional del jesuita adversario del protestantismo o del jesuita adversario del jansenismo.

El esquema de los manuales, según el cual la Compañía habría sido esencialmente una empresa de restablecimiento de la ortodoxia, una potente organización ideada para enfrentarse a la Reforma protestante, para ponerse al servicio de la Santa Sede, para apoyar los proyectos de Carlos V y Felipe II, campeones del catolicismo, encaja bastante mal con la realidad que hemos percibido. Cuanto más se estudia la Reforma católica de la primera mitad del siglo XVI, más inadmisible parece ser el término de Contrarreforma que se ha venido aplicando durante tanto tiempo, como si su sola o su principal razón de ser hubiera sido reaccionar contra el protestantismo. Tampoco resulta satisfactorio el término de prerreforma utilizado por muchos para bautizar los orígenes del despertar religioso del siglo XVI, porque comete el error de sugerir que la fijación de las tesis de Lutero el año 1517 [en las puertas de la iglesia del palacio de Wittemberg, episodio hoy en día cuestionado y más bien improbable (T.)] marcara el momento de la inauguración de una época nueva en la historia religiosa y de que todo el movimiento que sigue es, en cierta medida, reforma o contrarreforma.[77]

Si se quiere comprender algo de la función capital que desempeñó España en la vida religiosa del siglo XVI, hay que dejar de lado a Carlos V y Felipe II, campeones del papado. Es preciso ver que en España, como en otros puntos, la Reforma católica fue un despertar, un fenómeno confuso y positivo, no una reacción, y que la espiritualidad que difundía por Europa a través de los escritos de Juan de Ávila y de Luis de Granada no fue en absoluto una defensa de la ortodoxia, una doctrina de inquisidores, sino la culminación, muy sospechosa para estos mismos inquisidores, de una fermentación espiritual que la Inquisición controlaba con una hostilidad cargada de suspicacia y a la que calificaba de “iluminismo”. A menudo —confusión significativa— la Inquisición llegó a emplear los términos de *alumbrado* y de *luterano* como sinónimos. Pero, por otra parte, si la Inquisición no perdía de vista a los iluminados era debido a que les veía surgir a menudo en los ambientes de los cristianos nuevos o *conversos*, de familias de origen judío venidas al cristianismo desde hacía pocas generaciones: de aquellos *conversos* que la Inquisición tenía sujetos a estrecha vigilancia.

Ahora bien, es indudable que la Compañía primitiva reclutaba a sus nuevos miembros en una buena parte de España, al igual que los jerónimos a finales del siglo XIV o como

los apóstoles de Andalucía, discípulos de Juan de Ávila, en los ambientes de la burguesía mercantil de piedad ferviente y severa, por cuyas venas circulaba mucha sangre judía.

Podría parecer a primera vista singularmente audaz establecer una conexión entre el movimiento inicial de los iñiguistas y el iluminismo español o de vincularle incluso, aunque sólo de una forma tangencial, con el iluminismo entendido en un sentido muy amplio. Existe una diferencia profunda entre su mística activa al servicio de Dios, empleando el término de mística en su más amplia acepción, la difundida desde Péguy, y el iluminismo del abandono en Dios *(alumbrados dejados*). Predicaban la ley de Dios resumida en los mandamientos del amor a Dios y el amor al prójimo, pero su predicación no insistía tanto en el culto en espíritu. Tenía su coronación en la práctica de la confesión y de la comunión frecuentes. Las meditaciones propuestas por los *Ejercicios* pertenecen a primera vista a un tipo de espiritualidad tradicional. La meditación dirigida, la oración dirigida se sitúan en los antípodas del *no pensar nada*, de aquel estado del no pensar por medio del cual la oración de recogimiento prepara la visita divina.

¿Se debía, con todo, a malicia pura y gratuita el hecho de que los adversarios de los jesuitas los equipararan con los *alumbrados*? Durante sus 20 primeros años la Compañía era tan decididamente favorable a la oración mental para sus miembros que rechazó con energía el canto de los oficios en el coro. Y, a decir verdad, los *Ejercicios* no son su modo propio de oración o de meditación, sino una prueba a la que se somete una persona cuando proyecta consagrar su vida a Dios, sea en la Compañía o en otra parte. Las meditaciones dirigidas están pensadas para representar con fuerza la elección que se debe hacer. Pero son encauzadas de tal suerte que el ejercitante, haciendo abstracción de todas sus preferencias, se convierte en una especie de balanza en equilibrio, donde es Dios quien inclinará uno de los platillos de modo que, en definitiva, es Dios quien elige, o no elige, al hombre para su servicio y no es el hombre quien elige servir a Dios. Hay, pues, aquí abandono en Dios, al menos en esta circunstancia decisiva. Y después este servicio a Dios, con el celo apostólico, con la pobreza que implica, con su comunión frecuente, es sentido como un retorno al tiempo de los primeros apóstoles. Este apostolado, desarrollado en lugares de larga tradición cristiana, donde mal que bien se observan los mandamientos de la Iglesia, donde imperan múltiples devociones ritualistas, declara tácitamente que estos países son cristianos sólo de nombre y que se hace imprescindible una reforma profunda de la fe.

A los ojos de los cristianos por costumbre, que han concedido a la religión un pequeño rincón en sus vidas, el cristianismo de los iñiguistas podía parecer “iluminado”. A los ojos de los cristianos viejos, satisfechos con una situación de privilegio, la presencia de cristianos nuevos entre aquellos iñiguistas, su tendencia a tratar a todos los cristianos en pie de igualdad, tal vez incluso con una secreta preferencia por los neófitos, añadida a los indicios de impureza de sangre, era, aquí como en otras partes, fermento de iluminismo. La historia de los choques de la Compañía con el arzobispo de Toledo, la historia de sus relaciones con los discípulos de Ávila, nos la muestra situada en una posición socialmente peligrosa e iniciando, consciente de este peligro, una evolución a cuyo término los jesuitas españoles se sentirán indignados cuando se ponga bajo

sospecha la limpieza de sangre de uno de sus más ilustres antecesores.

Pero si deseamos situar a la Compañía naciente en su lugar exacto dentro del movimiento religioso contemporáneo, debemos tener la osadía de aproximarla a una tendencia que la Inquisición calificaba de iluminista o luterana: el erasmismo español. No digo asimilar, digo aproximar. Recordemos que el erasmismo floreció en España, a pesar de y por encima de algunas persecuciones esporádicas, con la aquiescencia personal de un Gran Inquisidor, y que se benefició de una tolerancia prolongada en el tiempo. No sería paradójico afirmar que las tres principales corrientes ortodoxas de la Reforma católica española, aparte las órdenes monásticas, fueron el erasmismo, el iñiguismo y el movimiento apostólico de Andalucía: tres corrientes emparentadas por su carácter secular y por el común recurso a san Pablo. Ciertamente los jesuitas son una orden. Y el esquema clásico a que antes hemos hecho referencia los presenta como una orden en la que se perfecciona el monacato de las órdenes mendicantes precisamente para defenderlo y adquiere rasgos seculares para ser más eficaz. La evolución ulterior de la Compañía justifica en parte este esquema, pero sus inicios lo contradicen. Aquellos inicios encajaban mejor en el movimiento general de ruptura con el monacato —movimiento del que Erasmo era el portavoz con su "monachatus non est pietas"— que con la reacción a ese movimiento.[78] En esta materia, los jesuitas eran hermanos de los discípulos de Ávila. Mientras que, en los siglos anteriores, el apostolado había sido básicamente tarea de las grandes órdenes monásticas, y al mismo tiempo que esas órdenes subsisten, se reforman y conservan su prestigio, al menos en sus líneas de vanguardia, ocurre que se van formando compañías de apóstoles seculares imitadoras de san Pablo, y si en la Compañía de Íñigo se da una estructura jerárquica unitaria, monárquica, no lo hace tanto, al menos al principio, para imitar a las órdenes —¡con una organización tan diferente!—, sino más bien para conferir mayor eficacia a un apostolado radicalmente secular. No se trata de presentar a los jesuitas como enemigos del monacato, ni de poner en duda la sinceridad del respeto que les tributa una de las reglas de la ortodoxia. Pero Ribadeneira, que se creía obligado a camuflar el encuentro de Íñigo con el *Enchiridion* de Erasmo,[79] no nos oculta, en cambio, la gran razón por la que los jesuitas no querían vestir un hábito diferenciado: la hostilidad del siglo hacia los hábitos religiosos:

> […] el no haber tomado capilla ni hábito propio y particular ha sido porque la Compañía, como habemos dicho, no es religión de frailes, sino de clérigos, y porque habiendo necesariamente de tratar con los herejes y con otra gente desalmada y perdida (pues para ganar éstos principalmente la envió Dios), que por sus maldades y por la corrupción y miseria deste nuestro siglo, desprecia y aborrece el hábito de la religión, le ha parecido que podrá tener mejor entrada para desengañarlos y ayudarlos no teniendo ella ningún hábito señalado y distinto del común.[80]

Aunque sin compartir el antimonaquismo del siglo, la Compañía tiene en cuenta esta realidad. Hace algo que es diferente a lo de las órdenes monásticas. Ávila, imitador consciente y resuelto de san Pablo, saluda en ella una empresa apostólica hermana de la suya, concebida a imitación de los primeros propagadores del evangelio.

No se trata de identificar el paulinismo erasmista con el de los iñiguistas o el de los

discípulos de Ávila. Pero tampoco debemos cerrar los ojos ante las transiciones que se dan entre unos y otros. El paulinismo erasmista es libresco o escriturario, como se quiera: insiste sobre la doctrina del cuerpo místico, expresión plástica de la doble ley del amor a Dios y el amor al prójimo, acentúa la oposición entre las exigencias ritualistas del Pentateuco y el culto en espíritu proclamado por san Pablo. Este paulinismo adquiere un carácter a veces negativo y crítico y otras iluminado. Los discípulos de Ávila y de Íñigo son imitadores de san Pablo en sus hechos y no sólo divulgadores de sus enseñanzas. Predican la locura de la cruz, el beneficio de Jesucristo. Reclutan a otros apóstoles y organizan sus actividades. Pero, sin negar la importancia que a los ojos de los primeros jesuitas tenía la lectura y el comentario de las cartas de san Pablo y su estudio en su texto griego, hemos visto que hombres tan notables como Torres o Nadal habían sido humanistas erasmizantes o al menos librescos y escriturarios, que desanimados en un primer momento por las apariencias externas del apostolado iñiguista se entregaron más tarde a su servicio en cuerpo y alma. Hemos advertido la importancia que aquellas conquistas tuvieron para la transformación de la Compañía en orden dedicada a la enseñanza. Y valdría la pena reunir todos los testimonios sobre la atracción ejercida por la Compañía en los humanistas cristianos, incluso en los de tendencias más libres y sospechosos de herejía, hasta la gran crisis de 1558-1559. Hacia 1558 el gran predicador sevillano doctor Constantino (también cristiano nuevo), que moriría en la hoguera de la Inquisición bajo la acusación de luterano, dio algunos primeros pasos para ingresar en la Compañía.[81] Los cronistas de los jesuitas de Andalucía le acusan, por supuesto, de haber querido desviar con aquella iniciativa las sospechas y de pretender ocultarse al amparo de su Compañía del mismo modo que en el siglo anterior se había ocultado fray García Zapata entre los jerónimos para judaizar a su placer. Pero cuando el maestro Juan de Ávila meditaba fundir su compañía con la de los jesuitas, ¿diríamos que lo hacía "para dar protección a sus discípulos", lo hacía porque pretendía encubrir con esta maniobra a personas de ortodoxia sospechosa, como por ejemplo el doctor Carleval? Y ¿qué opinar de aquel gentilhombre veneciano, Antonio Altano, poeta petrarquista, para quien los únicos que contaban eran Pole y Flaminio,[82] tan encariñado con los jesuitas que quiso legarles su villa de Murazzo con la única condición de que le proporcionaran un capellán?[83] La Compañía le envió a Simão Rodrigues para que se pusiera a su disposición. Cuando Rodrigues le hizo saber que Flaminio era sospechoso de herejía, él replicó que también el maestro Ignacio había sido acusado de luteranismo. Se indignó con el *Index* romano de 1559 que prohibía numerosos libros por los que sentía aprecio y declaró que no respetaría la prohibición, del mismo modo que no obedecería al papa si le prohibiera rezar el padrenuestro o leer la Biblia. ¡Un original admirador de los jesuitas! Simão Rodrigues no tomó por el lado trágico sus libertades de lenguaje. Concertemos una cita con los jesuitas, sea en Portugal o en otros lugares. Ofrecen materia inagotable que nunca estudiaremos demasiado si queremos comprender aquella etapa apasionante en la que surgieron y se establecieron y que es, al mismo tiempo, el periodo en el que la península ibérica dio lo más y lo mejor de sí al resto del mundo.

[1] Marcel Bataillon se remite aquí implícitamente a san Pablo: “Me he hecho todo para todos para salvarlos a todos” (1 Corintios, 9, 22).

[2] En estas breves líneas esboza Marcel Bataillon una notable perspectiva crítica sobre la regla jesuita de la “adaptación” en función de la cual el reconocimiento del otro sacraliza también sus jerarquías. La ideología misionológica contemporánea, que opone la inculturación a la aculturación, ha enmascarado durante mucho tiempo esta dificultad.

[3] Antonio de Guevara, *Epístolas familiares*, BAE, Madrid, 1967, tomo XIII, p. 213.

[4] Marcel Bataillon, *Érasme et l’Espagne*, Droz, Ginebra, 1987, vol. I, pp. 179-242.

[5] Para los jerónimos en España, véanse hoy en día las investigaciones de Sophie Coussemaker.

[6] Véase capítulo III, nota 67.

[7] Rodrigo de Yepes (jerónimo), *Historia de la muerte y glorioso martirio del santo inocente que llaman De la Guardia*, Juan Yñiguez de Lequerica, Madrid, 1583.

[8] Véase, para los jerónimos, los jesuitas y los *conversos*, las sugerencias de Pierre-Antoine Fabre, “La conversion infinie des *conversos*: enquête sur le statut des nouveaux chrétiens dans la Compagnie de Jésus au XVIe siècle”, *Annales*, año 54, núm. 4, julio-agosto de 1999.

[9] Todos estos personajes han sido, por supuesto, bien estudiados por Marcel Bataillon en su *Érasme et l’Espagne*, vol. I, en particular pp. 66-75, y vol. II, pp. 182-183 y 476-477.

[10] *MHSI, FN*, II, pp. 476-477.

[11] Se trata, indudablemente, de uno de los “dichos” más célebres del fundador de la Compañía de Jesús. Se observará que esta confesión de fe tiene una doble vertiente: porque también pone de relieve que él *no es* judío. La sentencia ha sido muchas veces citada en estos últimos decenios y el curso de Marcel Bataillon marca un hito en ese redescubrimiento, pero también, a la vez, tal vez no haya sido suficientemente subrayado su segundo sentido.

[12] Pedro de Ribadeneira, *Vida del maestro Diego Laínez*, Pedro Madrigal, Madrid, 1594 (pero recuérdese de todos modos que, en los últimos años del siglo, Ribadeneira tomó posición a favor de la admisión de *conversos* en la Compañía).

[13] Francesco Sacchini, S. J., *Historia Societatis Iesu*, Roma, 1620-1661. Hay una presentación cómoda de la secuencia de todos estos escritos en la larga introducción de Cándido de Dalmases e Ignacio Iparraguirre a Ignacio de Loyola, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1999. Véase también Robert Danieluk, “La reprise d’une mémoire brisée: l’historiographie de la ‘nouvelle’ Compagnie de Jésus”, *AHSI*, 2006, pp. 269-308.

[14] No hemos encontrado esta información en Joseph Brucker, *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et son histoire, 1521-1573*, Beauchesne, París, 1919. No puede excluirse que Marcel Bataillon piense más bien en la célebre obra de James Brodrick, *Les origines des jésuites* (publicada por primera vez en Chicago, en 1940), que dedica algunas páginas (pp. 68-69 en la edición francesa de 1950) a los *orígenes conversos* de algunos de los primeros compañeros de Ignacio. No tiene nada de sorprendente que esta cuestión haya estado más presente (positivamente presente) en el espíritu de un jesuita estadunidense de 1940 que en el de un jesuita francés en vísperas de la primera Guerra Mundial.

[15] No existen investigaciones consistentes sobre Francisco Zapata, punto en el que también aquí son, una vez más, excelentes los apuntes de Marcel Bataillon. Zapata pertenecía a ese pueblo desconocido de despedidos o de salidos de la Compañía de Jesús en los primeros decenios, tanto en Europa como en las tierras de misión, cuya historia está aún por ser escrita. Pero véanse, con todo, las páginas que le dedica Pietro Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1950-1951, vol. II, pp. 77-89.

[16] El análisis de Marcel Bataillon se queda aquí un tanto corto. El ángulo de ataque de todo este capítulo, el “problema de los cristianos nuevos”, que constituye por otra parte una de las audacias (todavía en nuestros días) del curso de 1946, deja sin duda al margen un cierto número de aspectos de la política de Antonio de Araoz y, en términos más generales, de toda una parte de la Compañía en Castilla, todos ellos convergentes hacia una misma ambición central: el enraizamiento de la nueva orden en España.

[17] *MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 282.

[18] Asuero o Jerjes I, en Ester, 5-8.

[19] *MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 282.

[20] *MHSI, Mon. Fabri*, pp. 369-370.

[21] *MHSI, Ep. Nat.*, Madrid, 1898, p. 233.

[22] Marcel Bataillon señala esta *Apología* en *Érasme et l'Espagne*, vol. I, p. 744n.

[23] Corregimos un *lapsus* de Marcel Bataillon, que había escrito "[…] de la mayoría".

[24] *MHSI, Ep. mixtae*, I, p. 387 (carta del 9 de julio de 1547).

[25] *Ibidem*, II, p. 283.

[26] *Ibidem*, p. 302.

[27] Marcel Bataillon dedicó el primer capítulo del curso a la estancia de Íñigo y de sus compañeros en Alcalá, el año 1527.

[28] *MHSI, Ep. Nat.*, I, p. 234.

[29] *MHSI, Ep. mixtae*, II, pp. 410-415.

[30] Hay una traducción francesa de las bulas de fundación de la Compañía de Jesús (en 1540 y 1550), en *Ignacio de Loyola*, "*Écrits*", Maurice Giuliani (ed.), DDB-Bellarmin, París, 1991. Véase en particular p. 307, acerca de los votos simples públicos de los coadjutores temporales y espirituales (no profesos) en la bula de 1550. El conjunto de los decretos pontificios concernientes a la Compañía de Jesús ha sido publicado en *Institutum Societatis Iesu, Bullarium et Compendium Privilegiorum*, Florencia, 1886-1891.

[31] *MHSI, Ep. mixtae*, II, p. 412.

[32] Para el arzobispo Juan Martínez Silíceo, véase Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, vol. I, p. 744, y vol. II, pp. 279-280. Véase también Albert A. Sicroff, *Les controverses des status sur la pureté de sang en Espagne du XV au XVII siècle*, Didier, París, 1960 [*Los estatutos de la limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, 1979].

[33] La orden de los teatinos, fundada por Giovanni Pietro Caraffa (obispo de Chiete —*Theata* en latín— y futuro papa Paulo IV), aprobada por Clemente VII en 1533, es decir, un poco antes que la Compañía de Jesús, es una orden de clérigos seculares —sacerdotes agrupados en una comunidad sin clausura— gemela y rival de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI, sobre todo en Italia. La designación de teatinos aplicada por Silíceo a los jesuitas es debida, como mínimo, a la proximidad entre ambas formaciones y, como máximo, a una ironía que acusaba de italiana a la Compañía de Jesús.

[34] *MHSI, Ep. mixtae*, II, pp. 625-626.

[35] *Ibidem*, p. 625 (es Torres quien aporta esta afirmación: "comenzó a decir que nos quemaría todos").

[36] Francisco de Mendoza y Bobadilla, *Tizón de la nobleza*. Esta obra de teatro, dedicada a Felipe III, sugería un origen judío o morisco básicamente de todas las grandes familias de España.

[37] *MHSI, Chronicon*, II, p. 307: "Honestis ex causis P. Ignatio visum non est illud Collegium tunc quidem esse admittendum" (la referencia a las *Epistolae mixtae* remite a la presentación de la oferta hecha por intermediación del padre Benedictus, de apellido desconocido, compañero de Francisco de Borja, en una carta del 15 de diciembre de 1551).

[38] Bartolomé Bustamante, miembro tardío de la orden (ingresó en ella a la edad de 51 años), fue uno de los principales arquitectos jesuitas del siglo XVI, como lo fueron otros —Giovanni Tristano, Bartolomeo Ammannati, Orazio Grassi y Andrés del Pozo— en el siglo siguiente, y una figura importante en el campo intelectual y espiritual. Véase, para Bustamante, Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, *Bartolomé Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España*, IHSI, Roma, 1967.

[39] Marcel Bataillon alude aquí a la reforma del *Prayer Book*, liturgia común del reino de Inglaterra bajo el reinado de Eduardo VI, orientada en 1552 en dirección calvinista por Thomas Cranmer, arzobispo primado (ejecutado en 1555, durante el reinado de María Tudor). Algunos teólogos protestantes emigrados a Inglaterra ejercieron cierta influencia en esta orientación, entre ellos Pedro Mártir Vermiglio, Bernardino Ochino (primer general de los capuchinos antes de pasarse a la Reforma), Martín Bucer o también Emmanuele Tremellio (1510-1580). Véase, para esta última figura, poco conocida, John Tedeschi y Grazia Bionda, "I contributi culturali dei riformatori protestanti italiani nel tardo Rinascimento", *Italica*, vol. 64, núm. 1, primavera de 1987, pp. 19-61.

[40] *MHSI, Ep. mixtae*, II, p. 656.

[41] Este detalle tiene importancia en relación con la situación portuguesa que Marcel Bataillon desarrolló en el curso de 1947 sobre "los jesuitas en la vida religiosa y cultural de Portugal". Miguel de Torres fue retirado de Lisboa, donde la Compañía de Jesús se estaba recuperando del "asunto Rodrigues": Simão Rodrigues, primer provincial de Portugal, fue destituido por Ignacio de Loyola, por secesión en favor de Juan III (como rey y como

emperador). Los dos escenarios, el español y el portugués, presentan dos aspectos de tensiones y de conflictos entre la Compañía romana y universal y las provincias (metropolitanas e imperiales). Véanse, sobre el "asunto Rodrigues", poco estudiado hasta ahora, las aportaciones recientes de Pierre-Antoine Fabre, Jean-Claude Laborie, Inés G. Zupanov y Carlos Zeron, en Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent (dirs.), *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, École Française de Rome, Roma, 2007.

[42] *MHSI, Ep. Nat.*, III, p. 832.

[43] Véase p. 274.

[44] Nadal concluye: "Este buen obispo está animado de hostilidad hacia la Compañía" (*MHSI, Ep. Nat.*, I, p. 21).

[45] La creación de estas nuevas provincias fue una de las grandes decisiones del gobierno de Ignacio de Loyola en los últimos años de su generalato. Este golpe enérgico, todavía mal conocido en lo que concierne al proceso de las deliberaciones previo a la decisión, debe ser añadido al apartado de las dinámicas centrífugas que actuaban, tanto en España como en Portugal, en el seno de la Compañía de Jesús.

[46] Abundan, hoy día, los trabajos sobre san Juan de Ávila [canonizado el año 1970 (T.)], a quien Bataillon concede aquí una atención especial: véase, en particular, Luis Sala Balust, "La escuela sacerdotal del padre Ávila y la Compañía de Íñigo de Loyola", en Juan de Ávila, *Obras completas*, BAC, Madrid, 2000; Manuel Ruiz Jurado, "San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús", *AHSI*, 1971, pp. 153-172, y el propio Marcel Bataillon, "Juan de Ávila retrouvé. À propos des publications récentes de Luis Sala Balust", *Bulletin Hispanique*, núms. 1-2, 1955, pp. 5-44. El interés fundamental de esas investigaciones, bien percibido por Marcel Bataillon en el contexto de este capítulo, gira en torno al estatuto ambivalente de Juan de Ávila como precursor de la Compañía de Jesús, es decir, para retomar una fórmula que Antonio de Córdoba le atribuye: el hombre que hizo "el esbozo a carbón de la Compañía" (*MHSI, Ep. mixtae*, IV, p. 419), esbozo, añade por su parte Pedro de Ribadeneira, atribuyendo también él la expresión al propio Juan de Ávila, "al que el bienaventurado padre Ignacio pondría color, luz y perfección" (*Historia de la asistencia de España*, vol. 3, p. 15), todo ello de acuerdo con la figuración cristiana de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, esbozo por un lado, colorido por otro.

[47] Tesis inédita, presentada en la Facultad de Argel en 1945. Jacques Cherprenet es, por otra parte, el traductor de Juan de Ávila, *Audi, filia* (AubierMontaigne, París, 1954), la única edición por ahora disponible en francés [Juan de Ávila, *Audi, filia*, BAC, Madrid, 2010].

[48] Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, París, 1931.

[49] Marcel Bataillon, "De Savonarole à Louis de Grenade", *Revue de Littérature Comparée*, núm. XVI, 1936, pp. 23-39.

[50] Véase, p. 87.

[51] Luis de Granada, "Vida de Juan de Ávila", *Obras*, Justo Cuervo (ed.), Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, vol. XIV, p. 221.

[52] Luis de Granada, "Libro de la oración y meditación", *Obras*, vol. II.

[53] Juan Antonio Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand IV jusqu'au règne de Ferdinand VII* [1ª ed., 1817], Treuttel et Wurtz, París, 1818 [*Hitoria crítica de la Inquisición en España*, Hiperión, Madrid, 1981].

[54] *MHSI, Ep. Ign.*, I, p. 130. Ignacio evoca aquí un libro recibido de Juan de Ávila: "multum delectat me quando lego, quia est notabiliter bonus". La edición de los *MHSI* señala las dudas de Montana, editor de las obras de Ávila (en la época de la publicación de este volumen de los *MHSI*, el año 1903), acerca de la identificación de este libro con el *Audi, filia*, dado a la imprenta en 1574, pero cuya redacción efectiva se remonta al año 1537. ¿Se trata de un manuscrito o de una obra del propio Ávila? Se comprenden bien las reservas de Bataillon ante este documento.

[55] *MHSI, Ep. mixtae*, I, pp. 575-576. Me permito destacar, en cursivas, algunos detalles del texto que importa mucho entender muy de cerca: que esta *santa compañía* no es *vuestra* Compañía, sino *la* Compañía, no es cuestión indiferente para Gaspar López que, justamente, concibe esa Compañía como la de Ignacio y de Juan de Ávila. Debe además citarse al destinatario de la carta, situado bajo la autoridad de un tercer nombre: Al muy Rdo y religiossisimo [nótese el empleo de los mismos términos que para Ávila] Senor y Padre mio, Miser Ignatio de Loyola, preposito de la santa Compañia del nombre de Jesus, en Roma".

[56] Marcel Bataillon toca aquí un punto sensible y testifica, también en este caso, y debido sin duda a su

concepción contextual de la historia de la Compañía de Jesús, una aguda anticipación de las investigaciones actuales: la cuestión de los personajes situados en los "márgenes" no atañe tan sólo al *converso* Juan de Ávila, "precursor" reverenciado/relegado de la nueva orden, y a sus discípulos; concierne también a todo aquel círculo difuso del entramado de la institución en la sociedad civil (o en el clero secular) que extendía su irradiación, expresaba su inserción y señalaba asimismo su liberalidad, respetando estas posiciones en la orilla. Queda, todavía hoy, por escribir ampliamente la historia de esos márgenes.

[57] Marcel Bataillon remite aquí a la decimoquinta de las anotaciones preliminares de los *Ejercicios* (*Ignacio de Loyola, "Écrits"*, p. 55), en la que se recomienda "no decidir nada en lo concerniente a la resolución tomada por el alma o el estado de vida" (es decir, lo relativo al compromiso religioso) mientras duran los *Ejercicios*. La regla quinta para discernir los movimientos del alma formula esta misma recomendación, pero solamente para "el tiempo de desolación" (*ibidem*, p. 225), momento de prueba en que el alma, en busca de decisión, descubre, en la angustia, su libertad. Estos dos casos corresponden a dos etapas de la elaboración del texto, la segunda cronológicamente anterior a la primera. En esta perspectiva, no estaba enteramente desprovista de fundamento la inquietud de Juan de Ávila, dado que la evolución de los *Ejercicios*, al ampliar al conjunto de las cuatro semanas del retiro lo que había sido reservado para la segunda semana (la del "tiempo de la desolación"), es, de alguna manera, una respuesta a esa inquietud.

[58] *MHSI, Ep. Nat.*, I, pp. 226-227. Las cursivas son de Bataillon.

[59] *MHSI, Mon. Borgiae*, III, pp. 627-628 (carta de Diego Laínez a Borja, 13 de agosto de 1560), p. 635 (carta de Borja a Laínez, 25 de noviembre de 1560). La predicación provocadora, es decir, denunciadora, es una tendencia acentuada a la vez que una tentación combatida en todos los primeros años de la Compañía, sobre todo en España. La vehemencia de una palabra fascinante, aterradora incluso, se opone a la transparencia de un discurso de instrucción y de persuasión, y hay aquí una apuesta peligrosa. Véase, para este aspecto, Pierre-Antoine Fabre, "Un ordre dans la cité: la première prédication des jésuites à Modène (1543) et le problème de la prédication dans la première ContreRéforme", *De la Fondation* (en preparación), y, más en general, las investigaciones reunidas en Giacomo Martina, Ugo Dovere *et al.*, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento. Tra Cinquecento e Settecento. Atti del X Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Nápoles, 6-9 de septiembre de 1994, Edizioni Dehoniane, Roma, 1996.

[60] Véase, sobre estos dos personajes, Pierre-Antoine Fabre, art. cit. en la nota anterior, pero sobre todo, hoy en día, tras la apertura de las fuentes inquisitoriales, la investigación completa de Stefania Pastore, "Tra *conversos*, gesuiti e Inquisizione: Diego de Guzmán e i processi di Ubeda (1549-1552)", *Le Inquisizioni moderne. Percorsi di ricerca*, ETS, Trieste, 2002.

[61] *MHSI, Ep. mixtae*, III, p. 68. La carta continúa: "[…] y este suele mas hacerse obrando y conversando, que predicando, pues la aprobacion de la obra da autoridad a la doctrina". Marcel Bataillon destaca, con razón, esta carta, que hace de la realización de las obras una forma de prudencia en la doctrina; extraña inversión, también a su vez prudente, en una época en que la doctrina del privilegio de las obras (frente a la *sola fides*) era cuestión controvertida en toda Europa y también en los medios católicos disidentes de España.

[62] *Ibidem*, pp. 392-393.

[63] *Ibidem*, p. 556.

[64] *MHSI, Ep. Ign.*, V, p. 335 (carta *ex commissione*): "Del no acettar cristianos nuevos no se persuade N. P. sería Dios servido […] Si allá por los humores de la corte o del rey no pareciere se deban admitir, imbiense acá, siendo buenos supósitos, como ya está escrito otras vezes, que acá no se mira tan al sotil de que raça sea el que se ve ser buen supósito como tampoco basta, para que uno accepte, la nobleza, si las otras partes no concurren". Texto severo. Loarte y Guzmán, en efecto, partirían para Italia poco tiempo después.

[65] *MHSI, Ep. mixtae*, III, p. 596: "Quanto al recibir gente sin aceptación, se hará lo que V. P. manda, que será no excluir los buenos sujettos, y con todo esto abrir más los ojos con ellos, mudándolos a otras partes".

[66] Véase Charles Sommervogel, *Bibliotèque de la Compagnie de Jésus*, nueva edición, Éditions de la Bibliotèque S. J., Lovaina, 1960, vol. IV, col. 1879-1887. [Pero véanse, en Peeters Fontainas, cuatro ediciones de una versión española publicada por Nucio de Amberes (1589, 1590, 1596, 1607).] Este inciso figura en el texto mecanografiado del manuscrito primitivo [E.].

[67] Juan de Ávila, *Obras completas*, BAC, Madrid, 2000, vol. I, pp. 1003-1004.

[68] *MHSI, Ep. Nat.*, II, p. 21.

[69] *MHSI, Ep. Ign.*, V, p. 655.

[70] *MHSI, Chronicon*, IV, p. 597: “Et quod attinet ad eos admittendos, qui ex genere novorum christianorum venirent, idem prorsus sentiebat quod P. Ignatius, scilicet, nec eos esse excludendos omnino, nec eis ostium prorsus aperiendum sine magno delectu”.

[71] [Para las *pruebas de limpieza* en la Compañía del siglo XVII, véase el estudio de Batllori acerca de Gracián en *AHSI*, 1949.] Esta nota figura en el texto mecanografiado del manuscrito primitivo. Véase Miquel Batllori, “La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús”, *AHSI*, 1949. Puede leerse hoy este artículo en Miquel Batllori, *Gracián y el barroco*, Storia e Letteratura, Roma, 1958 [E.].

[72] Cargo municipal en algunas ciudades de Andalucía en aquella época.

[73] *MHSI, Chronicon*, IV, p. 448.

[74] *Ibidem*, p. 597.

[75] Probablemente Marcel Bataillon remite aquí, sin mayores precisiones, al conjunto de los debates sobre los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola que han jalonado el camino de la Compañía de Jesús durante toda la primera mitad del siglo XX, en particular a partir de las posiciones críticas de Henri Bremond acerca de la cultura “ascética” de los *Ejercicios* a lo largo de su evolución histórica, una cultura que Bremond contrapone a una tradición “mística” paralela, pero subyugada. Véanse, para este universo, las aclaraciones aportadas por la reedición de la *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de Henri Bremond, bajo la dirección de François Trémolières, Jerôme Millon, Grenoble, 2006.

[76] Véase nuestra presentación, pp. 25-56, y el anexo.

[77] Esta discusión terminológica convierte a Marcel Bataillon en precursor de la corriente que se difundiría por Alemania con Hubert Jedin y en Italia con Paolo Prodi —pero que estuvo ampliamente represada en España durante la etapa franquista—. Véase, para una serie de referencias y de análisis, Paolo Prodi, *Christianisme et monde moderne*, traducción francesa de Antonella Romano, Gallimard-Le Seuil, París, 2006 (Hautes Études), y Silvana Seidel Menchi, *Érasme hérétique*, traducción francesa de Pierre-Antoine Fabre, Gallimard-Le Seuil, París, 1995 (1987) (Hautes Études), obra mayor acerca del alcance de las disidencias religiosas de mediados del siglo XVI en el norte de Italia, “respuesta” italiana al *Erasmo* de Bataillon desde el punto de vista de una radicalidad evangélica tan irreductible a la Reforma católica como al conjunto de las Iglesias reformadas.

[78] Marcel Bataillon tiene naturalmente razón en el conjunto de estas evoluciones: el esfuerzo de formación exigido a los miembros de la nueva orden, el sacerdocio como cumplimiento y culminación de esa formación, el principio de la movilidad —todo ello avanza en este sentido— son elementos que no dan plena cuenta de la realidad efectiva de la Compañía de Jesús en las primeras décadas de su historia: una política de expansión misional que cortocircuita la ambición intelectual de la institución, una movilidad inversamente encasquillada por los “feudalismos” locales, etcétera.

[79] Un cierto número de colegios jesuitas siguió recomendando la lectura de Erasmo incluso después de su condena romana del año 1559 —con la única condición de que se disimulara el nombre del autor—. Véase sobre este punto Pierre-Antoine Fabre, “Dépouilles d’Égypte”, en Luce Giard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, París, 1995.

[80] Véase hoy día *MHSI, FN*, IV, p. 507.

[81] Para Constantino Ponce de la Fuente, véase, además del propio Marcel Bataillon (*Érasme et l’Espagne*, vol. I, en particular pp. 561-579), una pulcra edición francesa de la *Confesión de un pecador* de Dominique de Courcelles, José Cortí, París, 2002 [*Confesión de un pecador*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1988].

[82] Antonio Altano, poeta poco conocido, de origen veneciano. El cardenal Reginald Pole (1500-1558) y Marco Antonio Flaminio (1498-1550) se contaban, en cambio, entre los más importantes representantes de la corriente reformista a menudo llamada “evangélica”, frente a la que se afirmaría la elección de la Contrarreforma (véase, para la difusión de esta corriente en múltiples ambientes sociales y culturales, Silvana Seidel Menchi, *Érasmisme hérétique*). En los primeros años de su existencia, la Compañía matuvo estrechos vínculos con algunos de esos “evangelistas” que contribuyeron a su ascensión, entre ellos el propio cardenal Pole, legado de Paulo III en Inglaterra y luego destituido de sus funciones, el año 1557, por Paulo IV (papa desde el año 1557), el cardenal Gasparo Contarini (1483-1542), representante de los reformadores católicos en el escenario alemán (y más en concreto en la Dieta de Ratisbona), y también él víctima, como Pole o como el cardenal Morone, del pontificado

de Paulo IV, etc. A principios de la década de 1530 Gian Pietro Caraffa, futuro Paulo IV, hostil a la nueva Compañía de Jesús, había negado a Marco Antonio Flaminio la entrada en la orden de los teatinos por él fundada.

[83] Véase, sobre este episodio poco estudiado, la correspondencia de Simão Rodrigues en *MHSI, Epistolae PP*., Federico Cervós (ed.), Madrid, 1903, pp. 676-686. El ofrecimiento de Antonio Altano resultaba aún más tentador para la Compañía, al menos en un primer momento, porque éste había expresado el deseo de que, después de su muerte, se fundara un colegio en su residencia. El proyecto fue más tarde abandonado. Altano era probablemente un mecenas peligroso el mismo año de la publicación del *Index* y de la pérdida de influencia de la corriente reformista en la Iglesia romana.

Anexo
LA IMPLANTACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN PORTUGAL

El curso del martes* estuvo dedicado a la implantación de los jesuitas en Portugal. Una masa de documentación accesible desde hace 10 años permite comprender mejor aquel acontecimiento, grávido de graves consecuencias. Se han extraído de ella preciosos datos que renuevan nuestros conocimientos sobre Gouvea, director del Colegio de Santa Bárbara, sobre el ambiente parisino donde se formaban, codo con codo (1530-1536), los futuros fundadores de la Compañía de Jesús y los humanistas a los que Juan III confiará su Colegio de las Artes (1547) antes de transferirlo a los jesuitas (1555). Se han podido criticar las tradiciones de la Compañía a propósito del anciano Gouvea, en un primer momento hostil al apostolado de Íñigo en pleno París y luego impulsor del envío de *apostolos* como misioneros a las Indias. Se ha intentado ver también cómo los jesuitas llegados a Portugal acabarían por fundar en ese país algo muy distinto de una simple escala o de un seminario para las misiones en lejanos países.

Llegaron en un momento de plena efervescencia de reforma eclesiástica y monástica. Un movimiento que debía mucho a los contagios y a los ejemplos de la vecina Castilla. Portugal, que no tenía cartujos para representar al monacato austero, contaba, desde hacía poco, con sus *capuchos*, que se anticiparon un cuarto de siglo a los capuchinos de Italia. Su Provincia da Piedade era una filial de la ferviente reforma eremítica surgida hacia 1500 entre los franciscanos de Extremadura. Dos grandes jerónimos, formados en París y en Lovaina, fray Bras de Barros y fray Diogo de Murça, recibieron de Juan III el encargo de organizar los estudios, primero en el seno de su propia orden y después en la universidad creada en Coimbra. Esta segunda fundación estaba estrechamente vinculada a la reforma llevada a cabo por fray Bras, ejecutor de la voluntad real, entre los opulentos canónigos regulares de san Agustín: se construyó, en su hermoso monasterio de Santa Cruz, el primer hogar de la universidad, que contaba como dotación con las rentas del propio monasterio. Los estudios eran entendidos en Coimbra, más ostensiblemente aún que en Alcalá, como medio de formación de buenos clérigos para el reino, que harían de “administradores de la conciencia de los pueblos”. Su teología dogmática era tomista y claramente orientada, al igual que el derecho canónico, a la moral individual y social. Se interesaba más por los “casos de conciencia” que por las definiciones dogmáticas. Pero también había lugar para la teología bíblica. Y, aspecto inesperado, la enseñanza de las humanidades utilizó durante algún tiempo como texto los *Coloquios* de Erasmo, expurgados, por supuesto (“ad meliorem mentem revocata”), pero con mucho menos rigor del que se hubiera podido esperar.

La renovación religiosa de Portugal fue tarea muy apreciada por la dinastía de Avis, que se esmeraba por proporcionar una buena educación a los cardenales-infantes y a sus bastardos prometidos a la Iglesia. Los jesuitas se aprestaron a colaborar en esta tarea,

asentando sólidamente el pie en la corte y extendiendo sus conquistas entre la aristocracia. El *fidalgo* Simão Rodrigues, reaclimatado en su ambiente originario, impulsaba la adhesión de nuevos miembros, por igual preocupado por multiplicar las conversiones edificantes y por ver cómo, sacrificando al cortesano Rodrigues, la Compañía ponía a salvo su influencia en la corte en virtud de la energía misma con que rechazaba toda influencia. Asombroso restablecimiento: apenas salida de aquella crisis, el rey le ofrecía el Colegio de Artes de Coimbra y la Inquisición. Por desconfianza hacia las explicaciones demasiado fáciles, se han investigado los procesos incoados por la Inquisición contra los maestros seculares del Colegio. Y se ha comprobado que los jesuitas estuvieron muy lejos de haber desempeñado allí el papel de denunciantes. Sus declaraciones les muestran más bien en actitud de defensores frente a las vivas críticas con que Buchanan, Teive y João da Costa acribillaban el proselitismo de los *apostolos* entre la juventud estudiosa.

A través de todas sus dificultades y sus errores, la Compañía cosechaba, bajo la forma de prestigio, el fruto de los esfuerzos en sus misiones en tierras lejanas. En la época de la rivalidad con san António dos Olivais, el canonista Azpilcueta—el famoso doctor Navarro—, la más alta autoridad moral de la universidad, era todavía poco favorable a los jesuitas. Pero en 1550 les tributó el más cálido homenaje a propósito de sus misioneros de África y del Brasil. Toda Lisboa quedó maravillada cuando Pedro Domènech, efímero recluta de la Compañía, transformaba a los pequeños vagabundos de las calles en pequeños misioneros en su “colegio de huérfanos pobres de Jesús” o cuando hacía desfilar en procesión, para embarcarlos en Belem, a aquellos jóvenes auxiliares que enviaba a Nóbrega. Los infantes y los prelados reformistas descubrían en los jesuitas magníficos misioneros para la cristianización interna del reino. Marca una fecha decisiva el momento en que el cardenal don Henrique les llamó a Évora (1551). Les confiaba no un seminario en el sentido estricto de la palabra, sino un centro de formación sacerdotal por donde debería pasar el clero para aprender el arte de la confesión. Muy pronto la visita de Nadal, organizador de los colegios de Italia, orientará a los jesuitas de Portugal hacia la enseñanza de las humanidades. El Colegio de Artes caería en sus manos como una fruta madura, mientras que la Inquisición quedaría —felizmente para ellos— fuera de su campo de acción.

Se han aportado nuevas precisiones acerca del movimiento espiritual al que los jesuitas se asociaron estrechamente por esa época y en el que asumieron una posición dominante en la Iglesia de Portugal. Luis de Granada, consejero y maestro de oración del cardenal, fue atraído por éste a su diócesis (hacia 1549) no como reformador dominico, sino como discípulo de Juan de Ávila, cuya irradiación era ya muy grande en Andalucía. Había sido él quien, tras haber descubierto en los jesuitas hombres de oración, los hizo llamar a Évora y los acogió afirmándoles que sólo se diferenciaba de ellos por el hábito. De este modo se creaba en el Alentejo un ambiente favorable para el apostolado avilense, centrado en el misterio de la redención, en la comunión y en la oración mental. Aquí se hacía realidad en el espíritu, aunque no en cuanto a la organización, aquella fusión que Ávila había soñado entre la Compañía de san Ignacio y la suya. Era la época en que Luis

de Granada publicaba sus primeras grandes obras. Se imprimía en Évora una literatura eucarística casi sin parangón, opúsculos en los que la comunión frecuente era presentada como un retorno a la Iglesia primitiva y a la vez como el medio de incorporarse a Cristo y en la que se mezclaban las influencias de Erasmo y de Serafino da Fermo. Hubo casos en los que los comulgantes de los jesuitas entraban en éxtasis. En este curso sólo se ha podido esbozar el estudio de una espiritualidad portuguesa hasta ahora muy ignorada. Se advierte, a partir de aquí, que si la universidad jesuita de Évora donde enseñó Molina fue, a partir de 1559, una ciudadela de la Contrarreforma, el Alentejo había sido, en los años precedentes a esta fecha crítica, uno de los focos de la piedad más cristocéntrica: aquella misma espiritualidad que, impulsada por los libros de Luis de Granada y de Juan de Ávila, prolongará su acción en los movimientos más vitales del catolicismo francés del siglo XVII.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

"La mort d'Henrique Caiado", *O Instituto*, vol. 76, núm. 1, 1928.

"Les portugais contre Érasme", *Miscelânea de Estudos em honra de D. Carolina Michaëlis de Vasconcellos, Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 11, 1933, pp. 206-231.

"Érasme et la Cour de Portugal", *Arquivo de História e Bibliografia*, vol. 2, 1927, pp. 258-291.

"Le rêve de la conquête de Fès et le sentiment impérial portugais au XVI^e^ siècle", *Mélanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cenival*, Portugalia, Lisboa, 1945, pp. 31-39.

"Sur André de Gouvea Principal du Collège de Guyenne", *Revue Historique de Bordeaux et du Département de la Gironde*, año XXI, 1928, pp. 49-62, y en *O Instituto*, vol. 78, núm. 1, 1929.

"Un document portugais sur les origines de la Compagnie de Jésus", *Miscelânea científica e literária dedicada ao doctor J. Leite de Vasconcellos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1934, vol. 1, pp. 89-96.

"Damião de Góis et Reginald Pole", *O Instituto*, vol. 79, núm. 1, 1930.

"Le cosmopolitisme de Damião de Góis", *Revue de Littérature Comparèe*, núm. 18, 1938, pp. 23-58. Traducción portuguesa: *O cosmopolitismo de Damião de Góis*, traducción y prefacio de Castelo Branco Chaves, 1938, 71 pp. (Cadernos da Seara Nova).

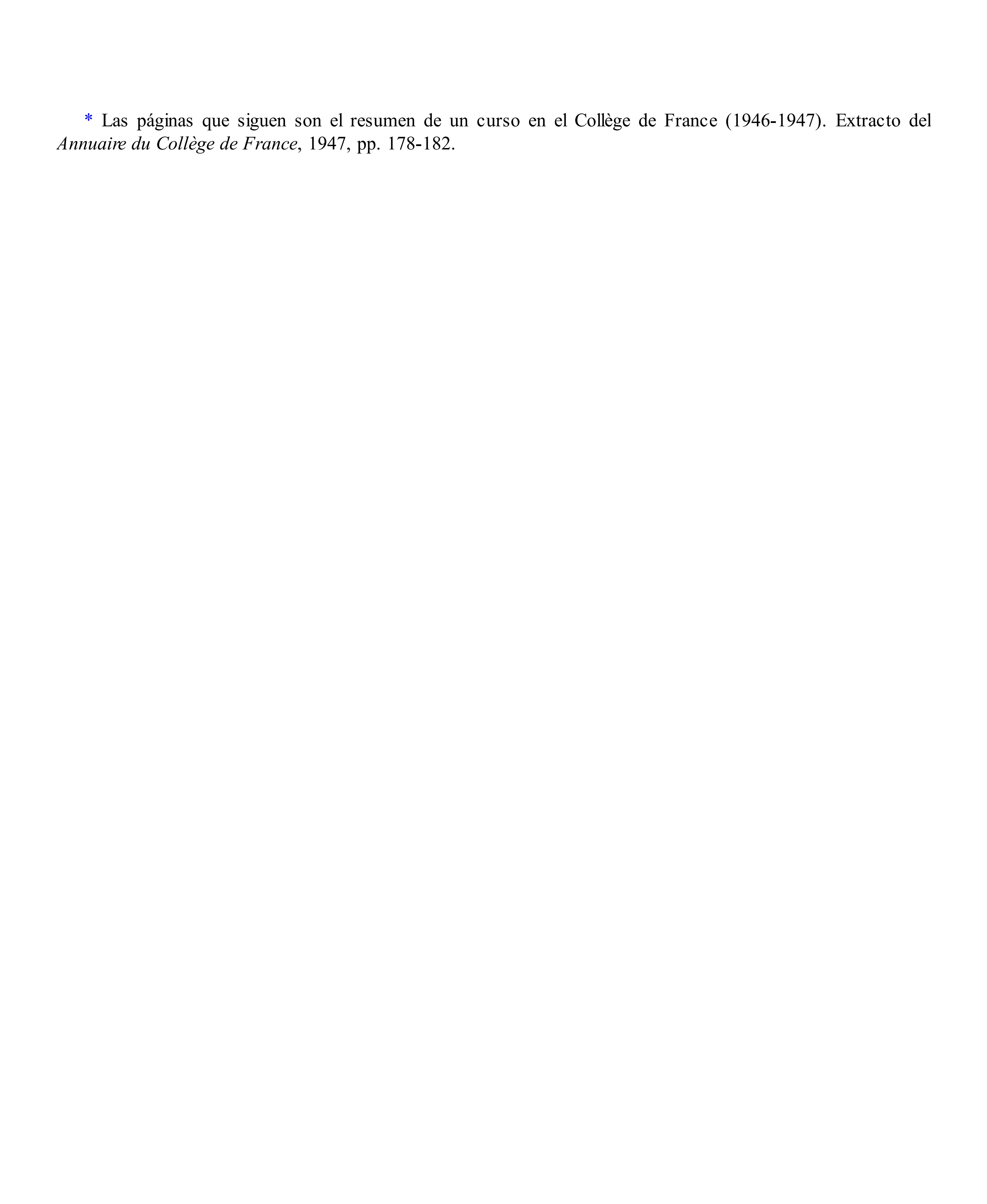
"Une source de Gil Vicente et de Montemor", *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, nueva serie, núm. III, 1936.

"L'édition scolaire coïmbroise des *Colloques* d'Érasme", *Bulletin d'Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, nueva serie, núm. XIV, 1950.

"Jeanne d'Autriche, Princesse de Portugal", *Bulletin des Études Portugaises et de*

l'Institut Français au Portugal, nueva serie, núm. VI, 1939.

Apéndice de *L'Implantation de la Compagnie de Jésus au Portugal*, extracto del *Annuaire du Collège de France*, Imprimerie Nationale, París, 1946-1947, pp. 178-182.



* Las páginas que siguen son el resumen de un curso en el Collège de France (1946-1947). Extracto del *Annuaire du Collège de France*, 1947, pp. 178-182.

ORIENTACIONES BIBLIOGRÁFICAS*

TEXTOS Y DOCUMENTOS DE MARCEL BATAILLON**

Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi, 1921-1952, autour de l'hispanisme, Simona Munari (ed.), Nino Aragno, Turín, 2005.

Érasme et l'Espagne, Droz, Ginebra, 1937-1991, vol. I, pp. 229-231; vol. III, pp. 82-86 *(addenda y corrigenda*). [*Erasmo y España*, FCE, México-Buenos Aires, 1966.]

"Pérégrinations espagnoles du Juif errant", *Bulletin Hispanique*, núm. XLIII, 1941 (reproducido en *RHLRL*, 2004, pp. 27-63).

Lección inaugural en el Collège de France (1946).

"L'hispanisme au Collège de France: Alfred Morel-Fatio", *Bulletin of Spanish Studies*, núm. 24, 1947 (extracto de la lección inaugural).

"Paul Hazard et le monde ibérique", *Revue de Littérature Comparée*, núm. 20, 1940 (extracto de la lección inaugural).

Manuscrito del curso (publicado en este volumen).

Manuscrito del curso de 1947 sobre "Los jesuitas y el humanismo cristiano en Portugal".

"Les jésuites dans la vie religieuse et la culture du Portugal", *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Acta Universitati Conimbrigensis, Coimbra, 1952 (tomado del *Annuaire du Collège de France*, 1947, y publicado como anexo de este volumen).

"Jean d'Avila retrouvé", *Bulletin Hispanique*, 1955.

"La Réforme catholique", notas de trabajo para una conferencia, 1967.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Marcel Bataillon

Amiel, Charles, "Marcel Bataillon. Bibliographie", *Autour de Marcel Bataillon. L'oeuvre, le savant, l'homme*, De Boccard, París, 2004.

Amiel, Charles, Raymond Marcus, Jean-Claude Margolin y Augustin Redondo, *Autour de Marcel Bataillon. L'oeuvre, le savant, l'homme*, De Boccard, París, 2004.

Comité Marcel Bataillon, *Hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, Fondation Singer-Polignac, París, 1978.

Munari, Simona, "En marge des pérégrinations espagnoles du Juif errant: la correspondance Bataillon-Baruzi", *RSLR*, 2004.

Nuttall, Geoffrey F., "Erasmus and Spain: The Vision of Marcel Bataillon", *The Journal*

of Ecclesiastical History, núm. 46, 1994, pp. 105-113.
Pérez, Joseph (dir.), *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*, Casa de Velázquez, Madrid, 1998.
Villoslada García, Ricardo, "Érasme et l'Espagne", *AHSI*, 1938.

Historiografía de la España moderna

Camillo, Ottavio di, "Interpretations of the Renaissance in Spanish Historical Thought", *Renaissance Quarterly*, núm. 45 (1995).
———, "Interpretations of the Renaissance in Spanish Historical Thought: The Last Thirty Years", *Renaissance Quarterly*, núm. 49 (1996).
———, "Interpretations of Humanism in Recent Spanish Renaissance Studies", *Renaissance Quarterly*, núm. 50 (1997).
Peña Díaz, Manuel, "La historiografía francesa en la historia cultural de la edad moderna española", en Benoit Pellistrandi (dir.), *La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en Es paña*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 177-188.
Reparaz Ruiz, Gonzalo de, "Hispanism in France", *Bulletin of Spanish Studies*, 1946.
Seidel Menchi, Silvana, "Do we Need the 'Ism'? Some Mediterranean Perspectives", en Mariane E. H. N. Mout, Heribert Smolinsky, J. Trapman *et al., Erasmianism. Idea and Reality*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Ámsterdam-Nueva York, 1997.
Vincent, Bernard, "Considerazioni sull'ispanismo francese dell'età moderna e contemporanea", *Spagna Contemporanea*, núm. 16, 1999.

Historiografía de la Compañía de Jesús

Danieluk, Robert, "Ob communem fructum et consolationem: la genèse et les enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus", *AHSI*, 2006, pp. 29-62.
———, "La reprise d'une mèmorie brisée: l'historiographie de la 'nouvelle' Compagnie de Jésus", *AHSI*, 2006, pp. 269-308.
Fabre, Pierre-Antoine, y Antonella Romano (dirs.), *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques, Revue de Synthèse*, vol. 120, núms. 2-3, abril-septiembre de 1999.
Motta, Franco (dir.), "Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna", *Annali di Storia dell'Esegesi*, vol. 19, núm. 2, EDB, Bolonia, 2002.
———, "Il mito delle origini nella storiografia della Compagnia di Gesù", *Rivista Storica ltaliana*, núm. 117, 2005.

Historia general de la España moderna

Cavillac, Michel, "Introducción", en Cristóbal Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
Homza, Lu Ann, *Religious Authority in Spanish Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.
Olivari, Michele, *Entre el trono y la opinión*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2004.
Olivari, Michele, "La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento", *RSLR*, núm. 29, 1993, pp. 175-233.
Schaub, Jean-Frédéric, *La France espagnole*, Le Seuil, París, 2003.

Historia de la Compañía de Jesús en el siglo XVI

Broggio, Paolo (ed.), *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615*), Aracne, Roma, 2004.
Egido, Teofanes, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004.
Fabre, Pierre-Antoine, y Bernard Vincent (dirs.), *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, École Française de Rome, Roma, 2007.
———, *Ignace de Loyola. Le lieu et l'image*, Vrin-EHESS, París, 1992.
Fernández, Luis, "Íñigo de Loyola y los alumbrados", *Hispania Sacra*, núm. XXXV, 1983, pp. 585-680.
García Cárcel, Ricardo, "Las relaciones de la monarquía de Felipe II con la Compañía de Jesús", en Ernest Belenguer Cebrià (dir.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1999, pp. 219-241.
Giard, Luce (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, PUF, París, 1995.
Giard, Luce, y L. de Vaucelles, *Les Jésuites à l'âge baroque*, Grenoble, Jerôme Millon, 1996.
Martínez Millán, José (dir.), *La corte de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1994.
McCoog, Thomas (dir.), "The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)", *AHSI*, 2004.
Pastore, Stefania, "I primi gesuiti e la Spagna", *Rivista Storica Italiana*, núm. 117, 2005.
Pavone, Sabina, *I gesuiti. Dalle origini alla soppressione, 1540-1773*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Erasmismo

O'Reilly, Terence, "St Ignatius Loyola and Spanish Erasmianism", *From Ignatius of*

Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain, Variorum, Aldershot, 1995.

———, “Erasmus, Ignatius and Orthodoxy”, *From Ignatius of Loyola to John of the Cross*, Variorum, 1995.

Seidel Menchi, Silvana, *Érasme hérétique*, Gallimard-Le Seuil, París, 1995 (1987) (Hautes Études).

Cristianos nuevos

Borja Medina, Francisco de, “Precursores de Vieira: jesuitas andaluces y castellanos a favor de los cristianos nuevos”, *Actas do Congresso Internacional, Teirceiro Centenario da Morte do P. Antonio Vieira*, Universidad Católica Portuguesa-Provincia Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga, 1999, pp. 491-519.

———, “Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre”, *Encuentro islamo-cristiano*, núms. 339-340, Madrid, 2000, pp. 1-16.

Fabre, Pierre-Antoine, “La conversion infinie des *conversos*”, *Annales*, año 54, núm. 4, julio-agosto de 1999 (en las notas de este artículo se da la información esencial sobre la bibliografía reciente).

Ianuzzi, Isabella, “Il ruolo dei *conversos* nella società spagnola *reconquistada*: la loro influenza sui movimenti ‘illuminati’”, *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, vol. 1, 1998, pp. 169-198.

Kriegel, Maurice, “De la ‘question’ des ‘nouveaux-chrétiens’ à l’expulsion des juifs: la doublé modernité des procès d’exclusion dans l’Espagne du XV^e^ siècle”, en Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (dirs.), *Le Nouveau Monde. Mondes nouveaux. L’expérience américaine*, Éditions Recherche sur les Civilisations-EHESS, París, 1996.

Pastore, Stefania, “Tra *conversos*, gesuiti e Inquisizione: Diego de Guzmán e i processi di Ubeda”, *Le Inquisizioni moderne. Percorsi di ricerca*, ETS, Trieste, 2002, pp. 216-251.

Toaff, A., “Ebrei spagnoli e marrani nell’Italia del Cinquecento”, en Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (dirs.), *Le Nouveau Monde. Mondes nouveaux. L’expérience américaine*, Éditions Recherche sur les Civilisations-EHESS, París, 1996.

Juan de Ávila

De Buck, J. M., “Le bienheureux Juan de Avila et les Jésuites espagnols”, *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 53, 1926.

Ruiz Jurado, Manuel, “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús”, *AHSI*, 1971.

Sala Balust, Luis, “La escuela sacerdotal del padre Ávila y la Compañía de Íñigo de Loyola”, en Juan de Ávila, *Obras completas*, BAC, Madrid, 2000.

Jerónimo Nadal

Bangert, William, y Thomas McCoog, *Jerome Nadal, S. J. (1507-1580). Tracking the First Generation of Jesuits*, Loyola University Press, Chicago, 1992.

* No se menciona en este apartado el conjunto de las ediciones de fuentes o los estudios especializados citados en nota en el cuerpo del volumen. Se consignan únicamente algunas referencias para la historiografía y la historia de la materia y de la época, dando la preferencia a las publicaciones más recientes.

** Aquí se citan sólo los textos directamente utilizados en la presente edición.

ÍNDICE DE PERSONAS

ÍNDICE DE LUGARES

L*os jesuitas en la España del siglo XVI* es fruto del esfuerzo por rescatar del olvido el erudito curso dictado por Marcel Bataillon en el Collège de France durante 1945 y 1946 que, en forma de manuscrito, permaneció oculto entre los vastos archivos del autor, y luego, ya como proyecto de publicación, siguió inédito durante varios años. Desde la incipiente agrupación de algunos estudiantes de la Universidad de Alcalá y sus primeros actos de evangelización hasta su posterior nombramiento oficial como orden, y a partir de la utilización conjunta de los textos de la institución y la correspondencia de Ignacio de Loyola y sus primeros colaboradores, esta obra da cuenta del nacimiento de la Compañía de Jesús, una de las órdenes religiosas de mayor importancia no sólo en España, sino en buena parte de Europa y América.

Enriquecida con una presentación de Pierre-Antoine Fabre y un riguroso aparato crítico, esta obra finalmente consigue ver la luz y constituye un aporte imprescindible al estudio del fenómeno jesuita en la historia de Europa y el mundo modernos.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice